

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**ESCUELA PROFESIONAL DE FILOSOFÍA**

**El alma en la obra platónica**

**TESIS**

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

**AUTOR**

Javier Ulises ALDAMA PINEDO

Lima - Perú

1993

" EL ALMA EN LA OBRA PLATONICA "

---

---

---

A mis padres, Amado Javier  
Aldama y Betty Pinedo ,  
por su paciencia , amor y  
comprensión

---

"... Yo sé que hay otros que han  
escrito acerca de estas mismas  
cuestiones, pero ¿quienes son ?  
Ni ellos se conocen a sí mismos ".

PLATON. Carta.VII. 341 b.

## I N D I C E

pag.

INTRODUCCION .....	6
CAPITULO PRIMERO.- <u>EL ALMA EN LOS DIALOGOS</u> <u>DE JUVENTUD</u> .....	10
CAPITULO SEGUNDO.- <u>EL ALMA EN LOS DIALOGOS</u> <u>DE MADUREZ</u> .....	14
2.1.- Los Misterios, "El Orfismo" y el Pitagorismo .....	15
2.1.1.- Los Misterios de Eleusis.....	15
2.1.2.- "El Orfismo".....	16
2.1.3.- El Pitagorismo .....	19
2.2.- "La noción órfica" del alma y el alma humana como ente intelectual .....	22
2.2.1.- La Crítica a la noción del alma aliento o el alma - soplo .....	23
2.2.2.- La Crítica a la noción del alma - armonía .....	28
2.2.3.- La Crítica a la noción del alma como simple reconstituyente del cuerpo...	30
2.2.4.- El alma, la vida, el "más allá", el Universo .....	31
2.3.- Reconsideración sobre la divinidad del alma y la inmortalidad de la misma .....	36

2.4.- El alma como ente pasional .....	45
2.5.- El alma, "modo de ser", "esencia y noción" .....	48
2.6.- El alma en los diálogos de madurez, en relación a los diálogos de juventud .....	54
CAPITULO TERCERO.- <u>EL ALMA EN LOS DIALOGOS</u>	
<u>DE VEJEZ</u> .....	58
3.1.- El Alma del Mundo y Los Vivientes...	58
3.2.- La Correlación Alma - Cuerpo .....	67
3.3.- El alma en los diálogos de vejez, en relación a los diálogos de madurez .....	73
CONCLUSIONES .....	75
NOTAS - INTRODUCCION .....	79
NOTAS - CAPITULO PRIMERO .....	80
NOTAS - CAPITULO SEGUNDO .....	82
NOTAS - CAPITULO TERCERO .....	98
BIBLIOGRAFIA CITADA .....	103
APENDICE .....	107

## I N T R O D U C C I O N

El presente trabajo nació de la lectura de la obra platónica y de un problema que veíamos en ella: ¿qué es realmente el alma para Platón? La dificultad que se descubría en los mismos textos platónicos, se ahondaba en la lectura de los críticos de su obra, entre quienes no hay acuerdo, como no lo hay en otros puntos de su obra. Conforme continuamos en nuestra investigación, nos dimos cuenta que el tema tenía dificultades muy propias; y que sin embargo, podía formularse un conjunto de proposiciones interrelacionadas entre sí, teniéndose en cuenta sobre todo la evolución del pensamiento platónico. Las hipótesis a las que arribamos en base a las lecturas mencionadas y que son las proposiciones que hemos de intentar demostrar y ampliar en este trabajo, son las siguientes:

1) En el período juvenil o de influencia socrática, el alma humana es autoconciencia moral, el hombre es básicamente bueno, pues su voluntad está unida a su razón, la que siempre aspira al bien.

2) En el período de madurez se vincula el aspecto intelectual del alma humana, presentada por Sócrates en relación a lo moral, a lo que es en-sí y para-sí, a las Ideas, y en especial a la Idea del Bien. Se postula del alma como ente intelectual que es divina, inmortal, simple e indisoluble (Fedón). Pero en este período también va a destacarse el otro aspecto del alma, el aspecto no-racional; en el cual Platón diferencia dos facultades: la irascibilidad y la concupiscencia.

3) La noción central del alma está formulada en Fedro, la misma está vinculada a lo que posteriormente llama Platón el Alma del Mundo. El Alma es en lo físico, automovimiento, y es a la vez lo que contiene al "principio racional", de tal manera que propicia un movimiento ordenado, finalista; lo que en suma hace posible este cosmos.

4) En el plano psicológico, del hombre va Platón hacia el Mundo. Hombre y Mundo se asemejan entre sí; el Alma del Mundo es la fuente de donde procede toda la energía que mueve al Mundo y a cada una de sus partes, dotándoles de un orden; pero el Mundo (como el hombre y la pólis) degenera. Por lo que el orden, lo racional en el Mundo se vuelve a establecer en su alma, por la intervención de lo divino.

5) Lo inmortal, simple, indisoluble y divino del alma es su aspecto intelectual, lo racional; lo mortal del alma es lo que de ella se une al cuerpo y se relaciona con el Mundo externo.

El trabajo está dividido en tres capítulos, según la división clásica de la obra platónica en tres períodos. El primer capítulo tiene como fuente referencial los llamados diálogos de juventud (I), escritos probablemente antes del primer viaje de Platón a Sicilia, o sea antes de 388 - 387 a.n.e; diálogos en los que Platón está fuertemente influenciado por la personalidad de Sócrates, los diálogos de los que nos hemos servido aquí han sido Protágoras, Laques, Ión, Cármides y la Apología de Sócrates. Es de hacer notar que en este capítulo nos referimos a Sócrates ...



(así sin entrecomillado), pues tomamos la opinión de la mayoría de los críticos, para quienes este período de la obra platónica manifiesta sobretodo el pensamiento socrático.

En el Capítulo segundo tratamos los diálogos que probablemente escribió Platón durante su primer viaje a Sicilia (388- 387 a.n.e), a su retorno a Atenas y en los primeros años de la Academia; comprendemos aquí lo que algunos investigadores denominan "diálogos de transición", aquí veremos Gorgias, Menón, Crátilo, en estos dialogos además de la aún marcada influencia socrática, se deja ver la aparición de ideas de procedencia místico-órfico. También están comprendidos en este Capítulo los clásicos diálogos de madurez: Fedón, Banquete, República, y Fedro.

En el Capítulo tercero trabajamos en base a los diálogos que probablemente escribió Platón durante el período que abarca desde unos años antes de emprender su segundo viaje a Sicilia (367 a.n.e) hasta el año de su muerte (347 a.n.e); trabajamos aquí en base a Timeo, Filebo, Político y Leyes. X (2).

¿De qué naturaleza es nuestro trabajo? Pretendemos que éste es un trabajo de "psicología", en el sentido etimológico y antiguo del término; no habiendo escrito Platón un tratado del alma, hemos enmarcado este estudio sobretodo en relación a lo que le es más cercano: el cuerpo. Pero, además y como Platón relaciona el alma a las Ideas, al conocimiento, a la pólis y a la paideia, no hemos podido dejar de lado todo esto, siendo el tema de la paideia ..

de lo que más hemos procurado distanciar nuestro trabajo, pues esta relación (psychē - paideia) es digna de una tesis mayor, por esto aquí casi no tratamos de los "medios" que sirven para perfeccionar el alma humana, es decir no tratamos de la música, la gimnasia, las matemáticas, la dialéctica, las leyes, los cultos y celebraciones, y de otros "medios", decimos casi, pues considerámos que sí tratamos de dos de ellos (3), aunque en forma muy breve.

Respecto al uso de términos, tengase en cuenta lo siguiente:

- Cuando escribamos el término Idea(s), así con la primera letra en mayúscula, es que nos estamos refiriendo a la Idea en sentido platónico (el Bien, la Belleza, la Justicia), en cambio cuando escribimos el término idea en minúscula, es que nos referimos a un pensamiento personal, a una noción subjetiva.

- Cuando escribimos "Sócrates" entrecomillado es que nos referimos al mismo Platón, que usa a "Sócrates", como interlocutor de sus propias ideas en un diálogo determinado.

- Usamos el término "ente" no para designar a las Ideas, sino para referirnos a todo lo que en alguna forma o modo es.

## EL ALMA EN LA OBRA PLATONICA

### CAPITULO PRIMERO .- EL ALMA EN LOS DIALOGOS DE .....

#### JUVENTUD . .....

"Sócrates .- Entonces, hay que buscar a aquel de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma, que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido buenos maestros de ese."(1).

Es Sócrates quien inaugura una nueva etapa en la filosofía griega al tomar como punto de investigación al hombre y a la virtud(areté); a su vez el tema del hombre comprende en Sócrates el tema del alma; ésta se convierte así desde un principio en uno de los elementos más gravitantes en la obra platónica.

Sócrates arranca al hombre de las consideraciones de la moral de costumbre para mostrarle ante sí mismo como el ser con capacidad para autodeterminar su propia acción, en cuanto es un ser con capacidad para discernir el bien del mal. La ética (2), la idea de una conciencia del "sí mismo" (3) unida a la idea de que nadie quiere el mal voluntariamente, manifiestan la confianza de Sócrates en el hombre, y de que éste es esencialmente bueno, pero, que si actúa mal no es sino por ignorancia (4), por no haber indagado dentro de sí cuáles son sus límites y cual es el rol individual que le compete jugar en su sociedad (pólis). Al proceso de conocerse a sí mismo, al proceso de adquisición de discernimiento le denomina ...

.. Sócrates : "el cuidado del alma"(5).

En esta perspectiva, va a considerar Sócrates que lo más importante en el hombre es su alma y que como tal merece los mejores cuidados (6), aunque en ninguno de los diálogos de juventud aceptados como auténticos se precisa que sea el alma. Cuidar el alma va a significar hacerla sufrir un proceso de perfeccionamiento que la convierta en virtuosa. Hacer virtuosa el alma implica luego conocer lo que es el alma y lo que es la virtud (areté), ¿qué es el alma?, ya hemos dicho que Sócrates no la define, sin embargo en estos diálogos se deja entrever una noción que señala sobretodo una capacidad intelectual, que es la que nos permite discernir tanto cualitativa y moralmente, como cuantitativamente, en tanto nos hace capaces de calcular o de medir las consecuencias de nuestros actos (7); esta capacidad también nos permite darnos cuenta de que somos nosotros mismos o no quienes realizamos determinadas acciones. Esto nos permite afirmar que en cierta forma el alma para Sócrates es conciencia de "sí mismo" (8), porque es ésta la que permite el acto de intelección y de responsabilidad personal.

Pero la conciencia sólo puede ser en acto, por lo que es conciencia viva y como tal es sinónimo de vida. Sócrates no ignoraba la noción que tenían los oráculos sobre el alma, pero en todo caso cuando debe manifestarse al respecto (9), considera que es una posibilidad, pero que él no tiene certidumbre de la misma, lo que le ha llevado a decir a Cornford que al respecto Sócrates es agnóstico (10), no que Sócrates no fuese un hombre piadoso y optase por una postura naturalista, sino

que respecto al destino del alma no se alineaba en la creencia de la inmortalidad de la misma (11).

El segundo aspecto del alma se presenta cuando ésta actúa no por sí y en sí, sino que se convierte en un medio para un poder extraño a ella; este aspecto es el de la emotividad y sensibilidad anímica, y puede verse cuando los buenos poetas declaman dominados por la emoción, entonces no son ellos mismos sino otro(s). "... Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia" (12). Como podemos leer esto nos muestra un aspecto diferente al anteriormente tratado; aquí (en el Ión) aunque Sócrates critica a los poetas, porque no saben de lo que hablan, presenta lo que de positivo puedan tener como medios de los dioses, y este sólo es posible a través del aspecto no intelectual de sus almas (13).<sup>3</sup>

En el pensamiento socrático aún no se encuentra una separación entre el alma y el cuerpo, aunque sí una diferenciación. De los diálogos aceptados como auténticos el Cármides habla sobre esta relación unitaria:

"Sóc.- (Le narra a Cármides lo que aprendió de un médico tracio)... Zalmoxis, nuestro rey, siendo como es dios, sostenía que no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo, sin el alma. Esta sería la causa de que se le escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se despreocupaban del conjunto, cuando esto es lo que más cuidado requiere, y

si este conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes.

Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo "(14)."

La última consideración que haremos del pensamiento socrático con respecto al alma se refiere a la voluntad, la que es siempre voluntad del "bien". La voluntad es una función del alma, pero en el pensamiento socrático ésta siempre está unida a la conciencia; de esta manera la voluntad carece de autonomía, pero si la voluntad siempre desea "el bien" ¿cómo explicar las acciones equivocadas?. Esto sucede debido a una falta de formación de la frénesis, a un descuido de lo más valioso de uno mismo, las acciones equivocadas son frutos de "la ignorancia", de una falta de conocimiento de la virtud y de uno mismo; cuando estas acciones se llevan a cabo nos hacemos inferiores con respecto a nosotros mismos(15), pues atentamos contra nuestra naturaleza de seres con discernimiento. El problema se localiza luego en una falta de desarrollo de nuestra capacidad de discernimiento( frénesis), es un problema de formación (paideia); cuando esta deficiencia se da, el hombre equivoca su verdadero objetivo: "el hacer el alma tan buena como pueda serlo", y entonces priman los deseos del cuerpo o el afán de amentenar riquezas, créditos y honores (16.); se explica así como es que el hombre actúa equivocadamente y contra sí mismo. Sócrates de esta manera va a fijar algunas de las pautas que Platón habrá de desarrollar en diálogos posteriores.

CAPITULO SEGUNDO .- EL ALMA EN LOS DIALOGOS DE  
.....  
MADUREZ.  
.....

" Sócrates.- ¿ Te refieres al "cuerpo" (sêma)?

Hermógenes .- Sí.

Sócrates.- Este, desde luego, me parece com -  
plicado; y mucho, aunque se le varíe poco. En  
efecto, hay quienes dicen que es la "tumba"  
(sêma) del alma. Y, dado que, a su vez el alma  
manifiesta lo que manifiesta a través de éste,  
también se le llama justamente "signo"(sêma).

Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los  
suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo  
en la idea de que el alma expía las culpas que  
expía y de que tiene al cuerpo como recinto en  
el que "resguardarse" (sóizētai) bajo la forma  
de prisión. Así pues, éste es el sôma (pri -  
sión) del alma, tal como se le nombra, mien -  
tras ésta expía sus culpas, y no hay que cam -  
biar ni una letra "(1).

" Sócrates.- Yo sí. Lo he oído, en efecto, de  
hombres y mujeres sabios en asuntos divinos...

Menón .-¿Y qué es lo que dicen?

Sócrates.- Algo verdadero, me parece, y también  
bello.

Menón.-¿ Y qué es, y quienes lo dicen?

Sócrates.- Los que lo dicen son aquellos sa -  
cerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de  
ser capaces de justificar el objeto de su mi -  
nisterio. Pero también lo dice Píndaro y ...

muchas cosas de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas - y tú presta atención si te parece que dicen verdad-; afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir - lo que llaman morir -, a veces vuelve a renacer, pero no parece jamás " (2).

## 2.1.- Los Misterios. "El Orfismo" y el Pitagorismo

Es a partir de los diálogos Gorgias y Menón (3) que Platón va a empezar a sugerir la inmortalidad del alma y su separabilidad del cuerpo; es claro que esta opinión no es originalmente platónica, surgiendo de esta manera el problema de establecer de donde tomó principalmente Platón este tipo de creencias, en vista de lo cual a continuación hacemos una breve presentación de las fuentes de las cuales de una u otra manera se sirvió Platón;

2.1.1.- Los Misterios de Eleusis.-- Aunque también se puede hablar de misterios órficos, vamos a restringirnos aquí a los misterios eleusinos; como lo señala su nombre estos misterios provenían de la región de Eleusis y estaban vinculados al culto de Deméter y Perséfone, este culto era básicamente agrario, siendo sus ceremonias centrales, dos grupos de festivales, que se realizaban en el Otoño (los grandes misterios) y en la Primavera (los pequeños misterios) (4). El misterio propiamente dicho era el punto central de las festividades, él mismo estaba reservado sólo a los verdaderamente "iniciados" y era una ceremonia secreta, ...



estando prohibido a los iniciados el decir en que consistía la misma; previamente a esta experiencia los iniciados tenían que haberse "purificado". Se tenía la creencia que los iniciados por haber participado en el misterio, llevarían una vida feliz después de muertos. ¿Qué significado tiene el misterio? Para Cornford; "La idea común central a todas estas ceremonias y a los misterios órficos y eleusinos es de la renovación de la vida "(5) (6).

Los festivales místéricos eran organizados por grupos de familiares y allegados, configurándose de esta manera la religión mística en una religión de carácter cerrada.

2.1.2.- "El Orfismo".- El "Orfismo"(7) fue sobretodo un movimiento religioso, vinculado al culto de Dioniso (8) y proveniente de Tracia (9). El denominado "Orfismo" se caracterizó por una serie de creencias e iniciaciones báquicas que se consideraban estatuidas por el mítico cantor Orfeo.

El "Orfismo" se desarrolló en Grecia a partir del sg.VI a.n.e. Su desarrollo fue alentado en parte desde el poder, alcanzando en aquel entonces por los tiranos (10). El Orfismo no se constituyó pues en una religión sistematizada, cerrada y con un corpus sacerdotal; por el contrario se desarrolló en diversas partes del Hélade y su cuerpo doctrinal estaba abierto a los nuevos aportes que hiciese la feligresía, constituida por hermandades que se sometían a sus propias normas y que solían vivir en comunidad.

En el sg.VI a.n.e no sólo se va a producir la expansión del "Orfismo", sino que esta expansión va a

coincidir con una reavivación de los misterios locales (11), por lo que se va a producir aquella interrelación que va a llevar a considerar a todos los ritos de iniciación, a la literatura mística y a todo acto místico como "órficos" (12).

En el "Orfismo" se pueden señalar tres elementos notorios:

1) Las llamadas teogonías órficas, según uno de los testimonios de Platón (13), éstas comprendían seis generaciones de dioses; el mundo había surgido del Caos y/o la Noche, naciendo luego generaciones sucesivas de dioses, la última de las cuales era la de los Olímpicos.

2) El culto a Dioniso-Zagreos, dios de la última generación, hijo de Zeus y Perséfone, a quien despedazan los Titanes instigados por Hera, debido a que de niño había recibido de su padre el imperio del mundo; sólo el corazón de Dioniso logra salvar Atenea; los Titanes luego de despedazarlo "...hirvieron sus miembros en una caldera antes de devorarlos. Zeus aniquiló a los Titanes con su rayo y entregó a Apolo los miembros para que precediera a enterrarlos. El corazón se treco así en un medio de resurrección. De acuerdo con la opinión al uso, Zeus fabricó con él una pércima, que Semele (la diosa de la Tierra) bebió y de ella nació Zagreos, ahora en la forma de Dioniso. De las cenizas de los abrasados Titanes se fabricaron los hombres. Puesto que aquéllos habían comido de la carne divina, el hombre contiene en sí una partícula de esencia celestial, encarcelada y enterrada en un cuerpo de naturaleza malvada" (14).

3) La doctrina de la divinidad del alma; los órficos consideraban al alma como un ente separable, diferente y relativamente independiente del cuerpo; a diferencia de la idea del alma que puede encontrarse en los textos homéricos o a la idea arcaica del alma como sople o aire anímico (15). Predicaban los órficos la doctrina de la metempsicosis, este es de un alma que no muere y que se encarna una y otra vez en diversos seres vivientes, este volver a nacer se creía determinado por la conducta del individuo. El alma se reencarnaba una y otra vez por no ser perfecta, cumpliendo de esta manera su penitencia en la cárcel del cuerpo (16).

La doctrina órfica del alma muestra una pérdida de interés por la existencia en este mundo, ya que la existencia en el "aquí" era considerado como un estado transitorio y cambiante que debía ser superado, es en esta superación donde la existencia pasajera adquiere significación. Se creía que llevando una vida regulada por una serie de restricciones y prácticas (la ascesis) se alcanzaría la ansiada superación. El bíos (género de vida) que van a asumir consiste pues en una continua purificación del elemento divino. Mediante la purificación lograda en sucesivos nacimientos se alcanzaría finalmente romper la rueda de éstas y se retornaría a lo divino. Sólo cuando el alma volviese a lo divino estaría libre del vaivén de la muerte y del volver a nacer, y sería feliz (17).

La divinidad del alma se explica así por dos razones; primero, porque en acto comparte un atributo de lo divino, el ser inmortal; y, en segundo lugar, en

potencia tiene la posibilidad de hacerse plenamente divina, si superando su continuo encadenamiento a lo corporal retorna a lo divino. El "Orfismo" postula pues una existencia sobrenatural, aunque no desligada de la existencia en este mundo (18).

Además el "Orfismo" en opinión de Jaeger tuvo una intensa relación con el pensamiento "libre" de la época, es decir considera que es un error creer que sólo hubo influencia del Orfismo hacia la filosofía, sino que también hubo influencia de ésta hacia el Orfismo.

2.1.3.- El Pitagorismo .- Es en esta interrelación entre el Orfismo y la filosofía itálica que se va a plantear el problema de ¿cuál de ambos grupos fue el que difundió las creencias sobre la inmortalidad del alma y la transmigración de la misma? ¿fue el Orfismo o el Pitagorismo? , Raven considera que el testimonio de Herodoto no puede ser al respecto tomado como confiable "...la existencia de pensadores órficos (o pitagóricos) antes de la mitad del sg.V a.c, aproximadamente, no arroja luz alguna sobre la cuestión de cual de las comunidades, recibió influencia de la otra, si es que realmente existió "(19); la opinión que considera a Pitágoras o al pitagorismo como el que planteó este tipo de ideas p.e (por ejemplo a partir de aquí) nos es presentado por algunos testimonios que recoge Diógenes Laercio (20). Herodoto había sostenido que estas creencias provenían de Egipto; a juicio de Raven la supuesta precedencia extranjera de estas creencias no hacen sino mostrar las semejanzas entre la doctrina predicada por órficos y ciertos grupos de pitagóricos, y, las creencias sostenidas en regiones

dístintas de Grecia. Respecto a que provengan de Egipto, señala Raven que esta opinión es manifiestamente falsa, pues los egipcios no setuvieron la creencia en la metempsicosis.

Toda referencia al pitagerismo es muy dudosa antes de Filolae, que es con quien recién se puede establecer una continuidad; se puede considerar al médico Alcmeón de Crotona, aunque no fue en rigor un pitagórico, como un antecesor que marcó una cierta influencia en el pensamiento pitagórico posterior, en razón de que puede haber sugerido la teoría de que el alma es una armonización de los opuestos físicos que componen el cuerpo (21) .

Antes de Filolae ubica también Raven a lo que denomina "el pitagerismo pre-parmenídeo" (22) en el cual descubre cuatro opiniones diferentes sobre el alma, o - piniones que transmite Aristóteles:

1) El alma y la razón son una modificación de los números (Arist, Met A5, 985 b29).

2) El alma es la partícula que hay en el aire o la que mueve las partículas (Vid. Arist. De Anima A 2, 409 a 16).

3) El alma es una cierta armonía, una composición de contrarios del cuerpo (De Anima A4, 407 b 27) .

4) El alma es un ente que se introduce en un cuerpo cualquiera (De Anima A3, 407 b 20) .

Estas cuatro opiniones sólo pueden ser fechadas basándose en conjeturas. Probablemente la 2) pertenece a la generación arcaica corporalista, que la 3) conciliada con la 1) hayan nacido de la doctrina de la isenemía

, para la salud, introducida por Alcmeón, y la 4) es una de las pocas huellas del aspecto religioso del pitagorismo.

Es a partir de Filolao de Crotona, pitagórico del sg.V, que se puede establecer la continuidad de la escuela pitagórica; y, la existencia de dos tendencias que posteriormente terminarían separándose, la de los "acusmáticos" que se reafirmaron en las creencias místicas, y la de los "matemáticos" que las rechazaron (23).<sup>3</sup>

Respecto al orfismo-pitagorismo y su relación con Platón manifiesta Landsberg: "Cree que se puede llamar a Platón teólogo órfico, si el orfismo no se entiende como una preceptiva dogmática, sino como una fuerza viva que se abre camino acá y allá en Grecia. En este punto, la doctrina pitagórica, como comunidad de forma órfica, ejerció sin duda la mayor influencia sobre la doctrina platónica "(24).

A modo de epílogo diremos que como hemos visto el "Orfismo" fue un movimiento muy amplio y que sus creencias fueron también compartidas por otros grupos iniciáticos, no necesariamente órficos, pero para designar de alguna manera esta noción del alma diferente a la homérica; y, que está presente en los diálogos de madurez de Platón, la llamamos : "la noción órfica del alma".

2.2.- "La noción órfica" del alma y el alma humana  
como ente intelectual .

Lo que hemos denominado "la noción órfica" del alma está presente en los diálogos: Menón, Gorgias, Crátilo, Fedón, República.X (25). Platón, sin embargo no se limita por la presentación de esta noción a ser un "teólogo órfico", si bien parece haber simpatizado con este tipo de creencias, las va a tomar como "medios" y complementos para su propia exposición teórica; que no suele ser una exposición directa, sino sugerente.

Las características que configuran "la noción órfica" del alma tal como están presentes en los diálogos de madurez de Platón son las siguientes:

- 1) El alma es inmortal.
- 2) El alma se asemeja a lo divino.
- 3) El alma está ligada al cuerpo, a través de sucesivas encarnaciones, el alma transmigra de un cuerpo a otro.
- 4) El alma tiene una existencia post-mortem, está sometida a un juicio en el más allá ("Hades"), donde además existe un lugar de premio y un lugar de castigo.
- 5) El alma está sometida a un ciclo de encarnaciones, las cuales no siguen un orden lineal, sino circular, en un momento determinado todas vuelven al punto de partida; sólo se da una superación final de las reencarnaciones en el caso de llevar un tipo de vida determinado (el género de vida filosófico), entonces se rompe el ciclo y el alma se identifica con lo divino.

6) El número de almas es limitado.

Siendo Fedón, el trabajo en donde se presentan las primeras cuatro características mencionadas, con regular extensión, tomaremos a este diálogo como texto base para mostrar como aquí Platón se sirve de "la noción érfica del alma", no sólo para demostrar que el alma es inmortal(26), sino también para señalar que el alma (humana) es un ente intelectual, y, que es por este aspecto que nos es posible liberarnos de las apariencias y ascender a lo divino, real e inteligible. Precisamos antes de seguir adelante, que no todas las características arriba mencionadas, se relacionan con la capacidad intelectual y cognoscitiva del alma humana.

Aquí pues veremos como Platón al integrar esta noción a su propio esquema teórico, va criticando otras nociones y va mostrando el aspecto principal del alma humana y su relación con lo real y verdadero; pero además va a establecer la relación entre el alma y el mundo físico y va a acompañar todo esto con una exposición que propiamente pertenece al campo de lo religioso-moral y que vincula al alma a un mítico "más allá".

#### 2.2.1.- La Crítica a la noción del alma-aliento o el alma-soplo.

"... pero lo relativo al alma produce en los hombres grandes dudas por el miedo que tienen de que, una vez que se separe del cuerpo, ya no exista en ninguna parte, sino que se destruya y perezca, en el mismo día en que el hombre muera, y que tan pronto como se separe del cuerpo y de él salga, disipándose como un soplo o como el humo se marche en un vuelo y ya no exista en ninguna parte " (27)."



Es esta la noción a la que se puede considerar más difundida y aceptada en la mentalidad griega, relacionada como ya hemos visto en el sub-capítulo anterior con la noción homérica del alma, y que muestra la carencia de una fe metafísica (28). A la crítica de esta noción dedica Platón el mayor espacio en Fedón, además los elementos que presenta en esta crítica, mediante los cuales pretende demostrar que el alma es inmortal, los retoma para criticar las dos posteriores nociones, que a semejanza de la noción del alma-sople niegan la inmortalidad del alma y dan sólo una explicación "física" de la misma.

La demostración de la inmortalidad del alma que a su vez se convierte en una amplia crítica a otras nociones, la inicia "Sócrates" afirmando la creencia en un "más allá", en el Hades, a donde van las almas de los que mueren y que de allí vuelven acá, por lo que las almas tienen una existencia real en el "otro mundo". A esto se une la teoría de las cosas a partir de sus respectivos contrarios; lo grande nace de lo pequeño, lo bello de lo feo; así la existencia de un término supone también la existencia del término contrario. En el caso de la vida y la muerte, hay una "mediación", que se realiza por una doble generación, de la vida proviene la muerte y de ésta nace la vida, el morir es semejante al dormir y el vivir al despertar. Si así no ocurriesen las cosas, toda producción cesaría, si las cosas con vida no se sometiesen a este ciclo, todas ellas al fin serían absorbidas por la muerte(29). A continuación recurre Platón a su propia teoría de la reminiscencia: aprender no es sino recordar, por lo que hemos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora "conecemos"( recordamos) (30), de tal

manera que muestras almas tuvieran que existir en alguna parte antes de que tomaran el cuerpo presente (31), no sólo nos referimos a la cosa percibida sino que nos referimos a una Idea, que recordamos en nuestra mente; de esta manera pasa Platón a hacer una introducción a su propia teoría de las Ideas:

"... Afirmando que de algún modo existe lo igual, pero no me refiero a un leño que sea igual a otro leño, ni a una piedra que sea igual a otra, ni a ninguna igualdad de este tipo, sino a algo que, comparado con todo esto, es otra cosa: lo igual en sí ..."(32).

Por lo tanto si ya nacemos con la posesión del conocimiento de lo que es "en-sí", y, que lo que los sentidos nos muestran no hace sino recordarnos este conocimiento anterior, "olvidado", entonces el alma ha pre-existido a nuestro cuerpo.

Frente a la observación de Simmias (hecha antes por Cebes) que no se ha demostrado sino la pre-existencia del alma; "Sócrates" une la teoría de las cosas a partir de sus contrarios con la teoría de la reminiscencia, de tal manera que el alma nace de la muerte; por lo que no sólo ha pre-existido a ella, sino que subsiste a la misma.

Platón continúa su exposición ingrestando de pleno a su teoría de las Ideas y relacionándola con el alma (como ente intelectual). Se da así una oposición entre lo físico y lo eidético, lo físico y lo psíquico. Las cosas físicas son compuestas no subsisten siempre en el mismo estado, ni con relación a sí mismas, ni con relación a las demás, las cosas físicas son percibidas por los sentidos y son visibles.

Las existencias esenciales son puras y simples, como la igualdad, la belleza y la bondad, no experimentan ni la menor alteración ni la menor mudanza; sólo pueden ser comprendidas por el pensamiento, porque son inmateriales e invisibles. Entonces hace notar "Sócrates" que el cuerpo es más conforme con la naturaleza visible y el alma con la inteligible, de aquí la superioridad de ésta y su semejanza a lo divino, de tal manera que :  
"...muestra alma es muy semejante a lo que es divino , inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo, y siempre semejante a sí propia "(33).'

En la relación del cuerpo y el alma, el alma debe "naturalmente" mandar y el cuerpo obedecer. La dominación del alma sobre el cuerpo, el autodomínio, se remonta hacia la teoría ética de Sócrates, y es manifestada en los diálogos de juventud; pero también puede considerarse en este punto la opinión de Anaxágoras , a quien Platón cita con frecuencia y extensión aquí . Anaxágoras (34), presentaba el alma no en un plano personal, sino cósmico y consideraba que el "noûs" es infinito, autónomo y puro; y, que gobierna las demás cosas (materiales), pues ella (la mente) no es por otra cosa, sino por sí misma; y, posee el conocimiento y el gobierno sobre el movimiento de la hyle en su conjunto total.

La conclusión práctica a la que le lleva las consideraciones expuestas es que la filosofía verdadera es una especie de ascesis, de purificación de la inteligencia del alma : "...Si el alma se retira pura, sin conservar nada del cuerpo, como sucede con la que, durante la vida no ha tenido voluntariamente con él ningún comercio, sino que por el contrario, le ha huído,

estando siempre recogida en sí misma y meditando siempre, es decir, filosofando en regla, y aprendiendo a morir; porque; ¿ no es esto prepararse para la muerte?... ..

- Si el alma dice, se retira en este estado, se une a un ser semejante a ella, divino, inmortal, lleno de sabiduría, cerca del cual gema de la felicidad.."(35). Como en los misterios: "...porque, como dicen los que presiden en los misterios : muchos llevan el tirso, pero son pocos los inspirados por Baco, y éstos en mi opinión no son otros que los que han filosofado bien. Nada he perdonado para ser de este número, y he trabajado toda mi vida para conseguirlo "(36). Platón asemeja así anteriormente su método para alcanzar el conocimiento verdadero, con la actitud ascética de los "iniciados", érficos y pitagóricos. El alma del que ha filosofado rectamente se ha purificado en el tiempo de su existencia corporal y marcha al morir a morar con los dioses, en cambio el alma que se ha identificado demasiado con su cuerpo, no puede verse libre por completo del elemento corpóreo, de ahí que conserve algo de sus cualidades visibles de éste al morir y sea visto como fantasma cerca a las tumbas. Las identificadas con el cuerpo se sienten arrastradas por el deseo inferior (la necesidad) a ser carne nuevamente, por lo que se encarnan en cuerpos que están en consonancia con las costumbres y vicios que tuvieron en su existencia humana, así los ladrones se encarnan en aves de rapiña y los hombres de virtud vívica( no filósofos) en abejas y hormigas,y, también pueden volver a ser nuevamente hombres (37)."

"Sócrates" vuelve a enunciar una opinión ya presentada(38), ésta es que el cuerpo es la prisión del alma,

a partir de la cual consideramos las cosas, en vez de hacerlo a partir de sí mismas, esta prisión opera por medio del deseo, de suerte que encadena con la misma cooperación del encadenado. A partir de esta prisión equívoca - nos el aprender al considerar que éste se da a través de los sentidos, y no que es el concentrarse en sí misma, y que es por el pensamiento, que se capta la realidad en sí (39).<sup>3</sup>

La consecuencia de no considerar la "verdadera realidad" que es invisible, es el no poder conseguir neutralizar el alma contra la polarización y el vaivén a la que le somete el cuerpo, el no poderse hacerse ajeno a él, el mayor mal es aquí presentado como el considerar lo verdaderamente real como lo visible, corporal y sensible. Cada placer, cada dolor es un clavo que sujeta el alma al cuerpo, el confundir lo corporal con lo verdadero es la gran traba para que el alma llegue pura al Hades, y, de esa manera se ve obligada a encarnarse privándose de la existencia en común con lo "divino, puro, y que sólo tiene una única forma" (40).<sup>4</sup>

"Sócrates" termina su amplia contra-argumentación contra la noción del alma-sople con una reflexión de lo insensato que sería dedicarse a la filosofía, tal como él la ha presentado, como una preparación para el "más allá", como un ejercicio de separación del cuerpo (lo sensible) del alma (lo inteligible), y, no abandonar consecuentemente las penas y placeres.

#### 2.2.2.- La Crítica a la noción del alma - armonía

La segunda noción diferente a la órfica es presentada por el interlocutor Simmias, discípulo del pitagórico Filolao, ésta consiste en pensar que del hecho de que el

alma sea invisible no se sigue que sea inmortal; podría ser como la armonía musical de una lira que también es invisible, pero que es producto de la tensión adecuada de las cuerdas, destruidas las cuerdas y sus tensiones, ya no es posible la armonía. De igual modo, el alma sería una resultante de la composición adecuada de lo frío (41), lo caliente, lo seco y lo húmedo que existe en el cuerpo, pero si en el cuerpo este equilibrio se resquebraja - se a causa de la enfermedad u otros males, el alma con toda su divinidad parecería necesariamente; ésta es pues la noción del alma-armenia. La contra-argumentación de "Sócrates" aquí como en el caso siguiente es el partir de aceptar o rechazar la teoría de la reminiscencia, si se acepta la misma (propuesta que acepta Simmias), entonces se cae en una contradicción, pues la armonía de la lira no precede a las cuerdas de la misma; el alma en cambio sí precede a la existencia del cuerpo; además el alma no es como una armonía, pues entonces todas las almas serían virtuosas, pero es evidente que existen almas viciosas y éstas se asemejan a lo desarmónico. A todo esto hay que agregar que en el interior del hombre no hay una especie de equilibrio, sino más bien la lucha entre las pasiones del cuerpo y la inteligencia del alma, y el alma sabia no establece un acuerdo con las otras partes del hombre (sus pasiones), sino que las resiste y domina: "... Pero, repuso Sócrates, ¿no vemos prácticamente que el alma hace todo lo contrario, que gobierna y conduce las cosas mismas de que se la supone compuesta... contentándose con reprender o amenazar al deseo, a la cólera, al temor, como cosas de distinta naturaleza que ella "(42).

2.2.3.- La Crítica a la noción del alma como simple reconstituyente del cuerpo.

Cebes, el otro interlocutor considera que el alma es superior y que pre-existe al cuerpo, pero que podría suceder que cada alma use de muchos cuerpos (43) y que como un tejedor (44) que usa de muchos vestidos, no subsista al último de ellos.

La respuesta a Cebes, quien también acepta la teoría de la reminiscencia, se sigue con una crítica a los "físicos", quienes no explican el fin por el que las cosas acontecen, creyendo encontrar la respuesta en Anaxágoras, "Sócrates" manifiesta su decepción al percatarese que Anaxágoras después de haber dicho que es la mente(45) la que pone en orden todo y es la causa de todas las cosas, recurre para explicar los acontecimientos de las cosas a causas estrictamente físicas; de esta manera vuelve Platón a retomar su teoría de las Ideas, esta vez para señalar la relación entre las Ideas y las cosas; las cosas (pragmata) participan de las Ideas ; así lo que es bello participa de lo bello en-sí. Pero las cosas físicas además participan de Ideas entre sí contrarias, pero no en una misma relación ; p.e, una cosa grande no es a la vez una cosa pequeña, sino que es grande en relación a una cosa determinada, y, es pequeña en relación a otra. La misma cosa no es ni "lo grande en-sí", ni "lo pequeño en-sí". La participación de las cosas en Ideas contrarias, las convierte en excluyentes entre sí, y, cuando la Idea contraria se aproxima a la cosa; o la cosa deja de existir, como es el caso de la nieve que participa de tal manera en

la Idea del frío que no puede ser calentada (no acepta la Idea del calor); o deja libre el campo para la entrada de la Idea contraria, como es el caso de una piedra fría sometida al fuego ( a la Idea del calor), la que aleja de sí la Idea del frío (46).<sup>1</sup>

Hay cosas que por su misma naturaleza participan siempre de una Idea determinada, así el fuego siempre participa del calor, aunque no es el calor en sí, por lo que para que un cuerpo se ponga caliente se requiere de fuego, al acercarse una cosa al fuego se le hace partícipe de la Idea del calor; igualmente para que un cuerpo tenga vida requiere de un alma, pues ésta es por su naturaleza la portadora de la Idea de la vida, como tal nunca admite la muerte, por lo que es inmortal y lo inmortal es asimismo indestructible (47). Respecto a la estrecha relación entre el alma y la vida, leemos en República.I ; "¿ No tiene el alma una función que le es propia y que no puede desempeñar sino por ella misma, como, por ejemplo, mandar, gobernar, deliberar y todas las acciones de la misma índole? ¿Podríamos atribuir estas acciones a otra cosa que no sea el alma, y no tenemos razón al decir que son propias de ella?

- No, no se pueden atribuir a ninguna otra cosa.

- ¿Y de la vida? ¿No diremos que es una función propia del alma ?

- Sí, y la principal " (48).

#### 2.2.4.- El alma, la vida, el "más allá", el Universo.

El alma tal como es presentada en Fedón, se refiere sobretodo al alma humana, y siendo así se señala el aspecto particular de la misma, su inteligencia, su capacidad cognoscitiva; igual sucede con las primeras líneas



del párrafo arriba citado, de República.I, se refiere al alma humana; pero cuando se trata de la función más propia del alma, de toda alma, y no sólo del alma humana, entonces la característica señalada es la vida misma. Así como la esencia del fuego es el calor, este es, que lo que hace, que el fuego sea fuego, es sobretodo su participación en el calor; lo que hace que un alma sea alma (y no otra cosa) es sobretodo su participación en el eidos de la vida(49).'

Finaliza "Sócrates" su argumentación a favor de la inmortalidad del alma, con la narración de lo que ocurre con las almas en el "más allá"(50). Pero previamente presenta una imagen de la tierra y el cielo, es decir del Universe, donde es claramente identificable la idea de un Universe circular, con la tierra como centro (51); esta imagen en lo esencial se mantiene en Fedro y en Timeo. El mundo físico para Platón es un mundo limitado y circular, lo que implica a su vez una producción de lo físico limitado y constante; vistas así las cosas no es extraño que se considere que el número de almas es limitado y constante, esta idea no está manifestada expresamente en Fedón, pero sí está implícita; en cambio sí está expresada en República.X :

"Y es evidente que si una cosa no puede perecer por un solo mal, ni propio, ni ajeno, debe existir siempre, y, si existe siempre, es necesariamente inmortal."

- Necesariamente - dijo.

XI.- Quede este firme - dijo. Pero si es así, comprenderás que siempre existen las mismas almas. En efecto, al no perecer ninguna; no pueden llegar a ser menos ..."(52).'

El Universe (la tierra) está como dividida en tres regiones, una región superior que colinda con el cielo (éter) y donde imagina Platón moradas constituidas por los más preciosos y bellos elementos. En cuanto a lo que se llama tierra, está situada en la región intermedia, y no está sobre "la verdadera tierra", sino en sus cavidades. La tercera región es la región inferior o de las profundidades de las cavidades de la tierra; ésta es el Tártaro, sima a la que confluyen y de donde parten todos los ríos; lugar sin fondo ni leche (53).<sup>4</sup>

Las mismas almas nacen y mueren, pero la secuencia no se da en forma lineal, sino cíclica; en Fedón este último apenas se menciona; en Fedre, en cambio hay una referencia amplia al respecto (54), el alma siendo inmortal, cada diez mil años, retorna al punto de partida, después de diez encarnaciones; produciéndose cada encarnación cada mil años(55). Los únicos que rompen la rueda de las encarnaciones son los que en tres reencarnaciones sucesivas hayan optado por hacerse filósofos, éstos después de la tercera reencarnación se vuelven divinos y por lo tanto asumen el destino de los dioses.

En los relatos(mitos) que narra Platón respecto a lo que acontece al alma luego de la muerte del cuerpo(56), hay semejanzas pero también diferencias; p.e en Fedón(57) se habla de la eternidad del premio y/o del castigo (para aquellos cuyos delitos son imperdonables), opinión que contradice la doctrina de la renovación de la vida; también en Fedón se indica el condicionamiento que tiene el alma con respecto a su próximo nacimiento, en razón a su comportamiento presente; en cambio en Fedre

y en República.X se habla de la libertad de cada alma para elegir su propio destino (58).

Las diferencias en los relatos referidos al "más allá" no muestran sino que son mitos(59) que el mismo Platón conocía de eídas, y a los cuales agregaba algunas partes de su propia inventiva; como él mismo le hace notar casi finalizando Fedón:

"...Ahora bien, el sostener con empeño que esto es tal como yo lo he expuesto, no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante lo que ocurre con nuestras almas y sus moradas, puesto que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo que conviene creerlo y que vale la pena correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse a sí mismo; razón ésta por la cual me estoy extendiendo yo en el mito desde hace rato "(60):

Terminamos esta parte con una anotación acerca de "la inmortalidad personal", problema que Sciacca le explica de la siguiente manera :

" Sin embargo, aun según el Fedón y la República, no se puede hablar en Platón de la inmortalidad del alma "personal". Platón admite varias almas, y sobre esto no hay duda; pero no basta admitir una multiplicidad de almas para que se pueda considerar resuelto el problema del alma personal. Tenemos de ello una prueba en el principio de la metempsicosis, aceptado por Platón. El alma pasa de un cuerpo a otro, como algo extraño, no suyo, no personal. No es suficiente; según Platón las almas , después de una permanencia más o menos larga

en el más allá, vuelven a revestir de nuevo los despojos mortales y así por la eternidad. Si las almas no volviesen como peregrinas a la tierra, la humanidad se extinguiría. Hay un número determinado de almas y no más, a través de los hombres, pero las almas son siempre las mismas. El Alma, según Platón, es un demonio, una entidad existente de por sí. El cuerpo, la apariencia, otorga la personalidad, no el alma que queda extraña al cuerpo y no forma ~~una~~ unidad con él. El problema de la persona, como esta persona determinada, en Platón carece de significado.'

El concepto de inmortalidad del alma personal, de 'mi' alma, es una conquista del Cristianismo" (61).'

### 2.3 .- Reconsideración sobre la divinidad del alma y la inmortalidad de la misma

En Gorgias, Menón y Fedón habla Platón del alma como de un ente-uno, y, que tomando la opinión de los grupos iniciáticos, es un ente que se asemeja a lo divino; sin embargo en estos diálogos Platón no hace sino expresarse en los términos de los grupos mencionados; en diálogos posteriores, es decir en República y Fedre, el alma es presentada como un ente tri-partite o tri-relacional; el problema de la simplicidad y de la tri-participación del alma viene a revelar las dificultades que surgen de una noción ajena y de un concepto propio elaborado por Platón; entonces es cuando se hace necesario precisar las semejanzas y diferencias entre estas nociones.

En Fedón, la demostración de la inmortalidad del alma se basa en cuatro teorías: 1) La teoría del origen de las cosas a partir de los contrarios, como expresión del mundo físico - sensible; 2) la teoría de la reminiscencia; 3) la teoría de las Ideas; 4) las creencias de los "érficos". De estas cuatro teorías, sólo dos son platónicas; el diálogo sin embargo casi se inicia con referencias iniciáticas y prácticamente termina con las mismas referencias.

Lo propiamente platónico de la demostración de la inmortalidad del alma nos remite pues a la teoría de la reminiscencia y a la teoría de las Ideas. Pero antes de entrar en la consideración de la inmortalidad, hemos de ver algo más simple, esto es la semejanza que tiene el alma con la divinidad. ¿Qué es lo divino para Platón?,

.. aunque en esto puede haber coincidencias entre el pensamiento platónico y el de los "iniciados", hay en Platón referencias propias que lo distancian de una posición meramente religiosa; como él mismo anota: "Es divino todo lo que es bello, bueno, verdadero"(62). Pero además considera lo divino como lo que es digno de mando: "¿No estimas que lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir, y lo mortal para ser mandado y servir?"(63).

El asemejarse a lo divino no sólo se refiere a que el alma (humana) sea inmortal, invisible, con capacidad de dirección; sino también va a referirse a su capacidad para ascender a la "región superior" y esto implica principalmente la posibilidad de contemplar la Idea del Bien: "...la idea que está en los últimos límites del mundo inteligible y que no puede contemplarse sin concluir que ella es la causa universal de todo lo que hay de bueno y bello; que en el mundo visible, es ella la que ha creado la luz y al dispensador de la luz; y que en el mundo inteligible, es ella la que dispensa y procura la verdad y la inteligencia (alétheian katà noûn)"(64).

De esta manera lo divino, el Bien es presentado como el sustento del ser, pero también del deber ser, y, éste deber ser es la orientación que se da en las cosas hacia su propia perfección; en el hombre es la orientación hacia las esencias y ulteriormente hacia la Idea del Bien, la que por tanto debe gobernar su vida privada y pública (65). Naturalmente quien sea capaz de poder contemplar esta Idea y de condicionar su vida a la misma, es quien debe "orientar" o mandar a los demás.

Si el alma se asemeja a lo divino y tiene la

..capacidad para aproximarse a él, es de notar que en República.IV, ya no se habla en los términos del Fedón, sino que se habla de un alma "tripartita", o sea de un alma que establece tres tipos de relaciones, haciéndose a los deseos y pasiones parte del alma (y no del cuerpo); la oposición en República.IV y en el símil del carruaje alado del Fedro, se da entre las "partes" o las relaciones que puede establecer el alma.

"Tendríamos, pues, continué, razón de pensar que estos son dos principios distintos, el uno del otro; el uno, por el cual el alma razona, al que denominamos razón (logistikón), el otro, por el cual ella desea, tiene hambre y sed y se convierte en la presa de todas las pasiones (epithymías) a la que denominamos irracional (alógistón) y concupiscible (epithymetikon); y, que es amiga de un cierto género de satisfacciones y de placeres "(66)."

¿Entonces se puede seguir sosteniendo la divinidad, simplicidad y la inmortalidad del alma?. Los atributos mencionados en Fedón (divinidad, inteligencia e identidad consigo mismo) no hacen sino designar características de lo que el libro IV de República se presenta como "la parte racional" del alma (logistikón) ¿pero qué decir de la simplicidad y de la misma inmortalidad?. Respecto a la simplicidad, esta característica se opone a la composición del cuerpo y se conjuga con la característica de la identidad del alma consigo misma que se opone (en Fedón) al cambio continuo del cuerpo; la simplicidad del alma se refiere así a la unidad del alma en su ejercicio propio: el pensar ;

el alma humana es ella misma y una en cuanto piensa, esto es (en Fedón) en cuanto se relaciona con lo inteligible; pero el alma en República.IV ya no es una, y esto se debe a que el alma establece relaciones no sólo con las Ideas, sino también con lo físico - sensible; entonces se hace diferente a sí misma, se distancia de lo más propio de sí dividiéndose en "partes". En cuanto a la inmortalidad esta característica no puede ser cuestionada en la obra platónica, si bien se cuestiona lo que le acontezca en el "más allá", no se cuestiona la inmortalidad del alma, que como ya lo hemos hecho notar, no sólo es sostenible en esta época desde una postura religiosa, sino hasta cierto punto desde una postura física, en cuanto explica "la renovación de la vida" en un mundo concebido como circular y limitado; pero dentro de la perspectiva más propiamente platónica, la inmortalidad del alma nos remite nuevamente a la relación entre el alma como ente intelectual y las Ideas.<sup>4</sup>

Esta relación entre el alma como ente intelectual y las Ideas, tiene su antecedente en Menón, cuando por primera vez se enuncia la teoría de la reminiscencia, esta teoría que surge ante la exigencia de una vía segura y un punto de partida para el conocimiento (67), es relacionada con la creencia en la inmortalidad del alma, y con la mayeutica socrática; así el aprender es presentado como una reminiscencia (68). La teoría de la reminiscencia es nuevamente mencionada en Fedón y Pedro; en Teeteto se vuelve a tratar la mayeutica, pero ya no la teoría de la reminiscencia (69); en Filebo se va a hacer en cambio (70) una diferenciación entre el simple recuerdo, al que se le define como conservación de la sensación, y, la



reminiscencia como las afecciones que el alma ha experimentado antiguamente, conjuntamente con el cuerpo, y, que cuando las coge de nuevo cerrándose lo más posible en ella e independientemente del cuerpo, las "recuerda". También se considera como reminiscencia el retomar la posesión a través del alma del recuerdo de una sensación o de un conocimiento. La anamnesis nos conduce así por un lado hacia la experiencia pasada, lo cual la empareja con la psicosematis, resaltada por las referencias religiosas, y, por otro lado señala un acto de interiorización intelectual, de reflexión, de aislamiento del alma del cuerpo, para retomar una sensación o un conocimiento; respecto sobretodo a esto último, la reminiscencia, se presenta como la primera teoría del conocimiento platónica, aún incompleta, que establece la predisposición, la capacidad humana para lograr el verdadero conocimiento (71). Nosotros consideramos que la teoría de la reminiscencia no va a ser sino un paso previo de una teoría mayor, que es la teoría de las Ideas; así en Fedro, en la imagen que se da de la naturaleza, forma e esencia del alma, se ve que las almas "no divinas" caen al perder sus alas en medio de la lucha por ascender a la cumbre y contemplar lo que hay por encima del cielo, el ser, pero no sólo caen por este esfuerzo sino también por el movimiento de rotación del Universo, que las arrastra; tras la "caída" se instalan en algo sólido (72). En el símil, donde se vuelve a establecer la relación alma - Ideas no se menciona para nada las otras experiencias en el cuerpo, y sí, más bien, se observa que las almas que toman cuerpos humanos son aquellas que mejor han podido seguir a la divinidad, y

que han logrado por lo menos vislumbrar parcial y brevemente las Ideas (73). La relación alma - Ideas es la relación típica del alma humana y no es otra que la relación cognoscitiva : inteligencia - inteligible / ser (noēsis - noēta / ontos ), toda vez que sólo a través de esta capacidad se conoce lo que es, y no se limita uno a las apariencias.

Volviendo al Menón, al ejemplo que presenta del esclavo, notaremos que el esclavo más que recurrir a una vida pasada, a una experiencia en el "mundo terrenal", lo que hace es cada vez un mayor esfuerzo de concentración intelectual, ayudado por la mayeútica, y por los trazos de Sócrates, da certeras respuestas a las preguntas que se le hace; cuando se le pregunta por la medida del lado de un cuadrado de ocho pies, intenta aun varias respuestas, pero ahora los supuestos visuales de los cuales ( los trazos lineales) se había venido sirviendo ya no le ofrecen una respuesta, porque ésta ya no está a la vista y como tal no puede ser inmediata; por lo que se rinde y así se lo expresa a Sócrates, quien entonces le comenta a Menón: "...Te das cuenta una vez más, Menón, en que punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía cual era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla "(74).

El esclavo encuentra la respuesta ayudado por los nuevos trazos y las nuevas preguntas que le hace Sócrates, la operación que ha llevado a efecto el esclavo de Menón, es un acercamiento a lo que más adelante (República. VI) va a llamar Platón la "diánoia" (el entendimiento o el conocimiento razonado), operación de la inteligencia humana mediante la cual se conoce cierto género de objetos inteligibles (los objetos matemáticos) y que utiliza figuras visibles (hipótesis como principios de demostración), a las cuales aplica sus razonamientos (75). Ciertamente esta demostración (La del Menón) no es un ejemplo estricto de la "diánoia", ya que el razonamiento del esclavo no versa sobre el cuadrado en sí (y de lo que le concierne como tal) sino sobre un cuadrado particular, un cuadrado de ocho pies (76).<sup>3</sup>

La anamnesis nos muestra pues, tal como se puede ver en el mismo ejemplo que presenta Platón, la capacidad cognoscitiva humana, y el que a través del razonamiento podemos encontrar las soluciones a problemas que como el del esclavo de Menón "no están ante los ojos" y exigen un esfuerzo de concentración mental. Esta capacidad en la medida que somos seres racionales está desde siempre en nuestras almas (en nuestro intelecto).<sup>4</sup> Pero la reminiscencia no logra por sí sola hasta aquí el verdadero conocimiento, éste es fruto de la prope-  
deútica que recién es presentada en República; cuando el alma del filósofo escapa de las sombras y las apariencias de la caverna (de la revelación que le dan los sentidos) y va acostumbrando "el ojo del alma" a la contemplación de los objetos verdaderos (las Ideas), pero

su conocimiento sólo es completo cuando logra contemplar la Idea del Bien (77).

Ahora bien el verdadero conocimiento de la esencia de cada cosa y del más excelente de los seres, no se da sino a través de la reflexión (neēsis), de la operación de la parte racional del alma que hace hipótesis, que le sirven de punto de apoyo y de impulso para remontarse al principio de todo, hasta lo no hipotético. "Alcanzando este principio y siguiendo las consecuencias que de él resultan, desciende hasta la última conclusión sin valerse de nada sensible, sino de las ideas consideradas en sí mismas, por las cuales su demostración comienza, sigue su curso y termina" (78). Si ahora recordamos en Fedón, el párrafo (79) donde se señala que es sólo el verdadero filósofo el que logra vivir sin cuerpo por el resto del tiempo, y alcanza las moradas superiores donde está en permanente contemplación de las Ideas, no podemos concluir sino en que el alma humana sólo se inmortaliza y se hace plenamente divina gracias a la orientación adecuada de su propia inteligencia, que va comprendiendo paulatinamente lo verdadero y real. El lado filosófico de la afirmación de la inmortalidad del alma nos refiere así, además de la renovación constante de la vida, además de la vinculación "física"; a la relación que guarda el alma humana como ente intelectual con el mundo de las Ideas, que siempre es; se da aquí una unidad de principio, de lo que podríamos llamar "principio racional"; esta vinculación la establece también Platón con el mundo físico (sobretudo en el período de vejez); lo inmortal es pues este principio, que

hace del hombre y del mundo algo más que seres animados.

Y aunque en Platón la inmortalidad del alma subrepti -  
ciamente se vincula a la relación cognoscitiva - enteló-  
gica, no deja de tener un innegable rasgo fideísta (80).

## 2.ª 4 .- El alma como ente pasional

" En suma, el amor consiste en querer poseer siempre lo bueno "(81)."

En Fedón se presentaba el alma sólo como ente intelectual y se la oponía al cuerpo, pues éste era considerado como asiento de las pasiones, placeres y dolores; esto no va a significar sin embargo una condena a toda pasión; después que Platón la reconoce como un aspecto del alma, hace una defensa de la misma en Banquete y Pedro, en cuanto se una al propósito del aspecto intelectual ó en cuanto también puede ser por sí misma un nexo con la divinidad (82).

A través de la explicación de "Diotima" en Banquete, el amor, Eros es presentado en dos planos; en un plano personal, humano, en el que se personaliza de tal manera que por un momento reviste la imagen de Sócrates (83), del filósofo (84); y, en un plano general, en el que alcanza a cada individuo con vida e incluso al Universo entero. " Colocado entre unos y otros (dioses y hombres) rellena el hueco, de manera que el Todo queda ligado consigo mismo "(85)."

Eros en ambos planos es un mediador (86), un demonio, un medio de ligazón entre el hombre y lo divino (87) y viceversa, un intermedio entre la sabiduría y la ignorancia; se destaca así dos imágenes; la del sujeto amante de la sabiduría, el filósofo apasionado; y la imagen de una fuerza impersonal que nos presenta de una manera no muy clara al alma, como ente intermedio, ubicado entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo inmortal y lo mortal; esta presentación destaca a diferencia de ...

Fedón el aspecto pasional de todo ser vivo; siendo Eros como refiere Friedländer (88) un poder, una fuerza por desplegarse, está presente en el mismo mundo.

La naturaleza doble, contradictoria de Eros, lo expresa míticamente Platón en Banquete, presentándolo como hijo de Poros (el recurso) y de Penia (la pobreza), y que habiendo sido engendrado el mismo día del nacimiento de Afrodita (la belleza) anda siempre enamorado de ella.

Eros es también un deseo, un aspirar a lo bueno, bello e inmortal; en una palabra aspira a la felicidad, sin embargo, no debemos dejarnos engañar por esto, pues así como Eros en Banquete muestra su mejor faceta, el ser un puente hacia lo divino, en República. IX, nos es presentada la otra faceta, el de poder convertirse en un puente hacia lo caótico (89).

Siendo la "belleza", la Idea más resplandeciente y más fácil de "recordar" en este mundo de apariencias, el Eros humano se "despierta" ante lo que le recuerda aquella belleza ideal; y aunque persigue lo bueno y bello, su objeto propio no es el obtenerlo ni el poseerlo; pues siendo de naturaleza mortal, busca hacer visible lo que intuye como bueno y bello, por ello su objeto propio es la generación y la producción de una bondad y una belleza imitada. El acto pasional es fundamentalmente procreador, pues mediante esto logra superar su condición mortal y perpetuarse en alguna manera. Pero es aquí donde surgen las diferencias, pues no siendo las almas humanas semejantes entre sí, el Eros de cada

una se despierta y actúa según la "parte" del alma que predomine sobre toda ella; si lo que predomina es la "parte" apetitiva, el alma dejada a su libre arbitrio sólo considerará como bello, lo bello corporal y físico, y querrá immortalizarse en ello, uno de los medios para esto será la reproducción sexual; en aquellos que predomina la "parte" irascible, su Eros lo conducirá a buscar honores y glorias, no temiendo para ello el inmolarse en su acción pasional (90). En cambio, en aquellos en los que predomina la "parte" intelectual, en "los seguidores de Zeus", su Eros los conducirá a reproducir las Ideas y lo Perfecto en este mundo de apariencias, la obra de estos hombres será por una parte descubridora y por otra procreadora de lo más semejante a lo verdadero (91), por tanto esta obra será más propiamente inmortal. Este intento de perfeccionar este mundo de apariencias, lo han llevado a cabo las almas superiores, que ordenaron y dieron leyes para las ciudades y las comunidades.

El Eros de las almas superiores, si es bien educado no sólo llevará hacia la autorrealización personal, sino que siendo el individuo parte integrante e indisoluble de la pólis, llevará, si esta pólis es conducida por las mejores almas, hacia la perfección de la comunidad.

Eros, en el segundo plano en que lo hemos considerado es el alma en su propia energía (92), la cual busca desplegarse ante lo bello; esto va a implicar sin embargo un peligro para toda alma humana, éste es el creer que el mundo que nos ofrecen las sensaciones es lo verdadero y real, de tal manera que el alma dedique toda su fuerza a ...



realizarse en él, el Eros atraído exclusivamente por lo apetitivo e irracional conduce al hombre hacia la locura tiránica y a la esclavitud hedonista, hacia la anarquía individualista y la confusión total, como resultado de un alejamiento del verdadero ser. Si la fuerza erótica se centra en lo "noble", en lo que el corazón heroico exige; si esta tendencia se autonomiza, se cae también en el reino de las apariencias; pues al buscar los honores y la gloria se es presa del culto a la virtud popular y no de la verdadera perfección. En cambio, si el Eros es orientado debidamente hacia lo inteligible, aperturando al máximo "el ojo del alma", el noûs, se irá paulatinamente comprendiendo lo verdaderamente bello y bueno; en este difícil camino llegará el momento de la comprensión suprema (93), cuando se está frente a aquella belleza a la que todos a su modo buscan, pero no saben descifrar, entonces el alma se sublimiza y logra al fin la dicha buscada.

2.5 .- El alma, "modo de ser", "esencia y noción"

Hemos visto el alma como ente intelectual y como ente pasional; estos modos de ser del alma humana son posibles porque en ésta existen ciertas facultades, predisposiciones, las cuales hemos mencionado en 2.3. Ahora hemos de volver sobre este punto, esto es lo que se denomina en Fedro, el "modo de ser" del alma. Las facultades del alma muestran a la misma como un ente dividido en tres "partes" o en función a tres tipos de relaciones, esta idea puede ser vista en Fedro, en República. IV y IX (94) y también en Timeo. La tripartición del alma se refiere en este período (el de madurez) al alma humana; el alma humana se asemeja a un auriga que conduce dos caballos, el uno es bueno, blanco, proporcionado, erguido de porte, "amante del honor con moderación y respeto, compañero de la verdadera gloria, sin necesidad de golpes se deja conducir con sólo la voz de mando". El otro, en cambio es grande y negro, de naturaleza sanguínea, "compañero del desenfreno y la fanfarronería, con espesos crines entorno de las orejas y sordo, a duras penas obedece al látigo y a los aguijones "(95).'

El auriga es la representación de la razón, la facultad intelectual del alma; su principio de acción es el comprender, tiende sin cesar a conocer la verdad y en sí misma no se preocupa por las riquezas, ni de la fama popular; en relación a su objeto se le llama amiga de la ciencia y la sabiduría. Esta "parte" del alma es la que por su propia naturaleza debe conducir y domar las otras facultades.'

El caballo blanco es la representación de la irascibilidad del alma (thymós); algunos críticos como Fouillée (96) y Friedländer (97) ubican en esta parte a la voluntad(98), nosotros al respecto nos vamos a apegar a lo que manifiesta Platón y tal como lo interpreta Brochard (99), esta "parte" del alma es intermedia, suele seguir las órdenes del auriga, pero cuando éste afloja las riendas y pierde el control, sigue el rumbo del caballo negro. En Pedro(100) sólo se señala la existencia de dos principios rectores, el primero corresponde a la parte racional y consiste en un modo de pensar adquirido que aspira a lo mejor, el otro corresponde a la parte irracional y es un apetito innato de placeres. En República. IX (101) este punto es ampliado de tal manera que el aspecto irracional no sólo comprende lo apetitivo, pues se menciona el que la "parte" irascible tiene un principio de acción, que es el encelerizarse y el aspirar siempre a la dominación de los otros o a la superioridad sobre los demás, además aspira a la fama popular; en razón de estas peculiaridades se la denomina ambiciosa de superioridad y honores.

El caballo negro es la representación de la parte apetitiva, es la parte a la cual no le interesa la realidad, su principio de acción es indefinido en razón de las variadas formas que adopta y por tanto debe denominársele concupiscible "... a causa de la vehemencia de los deseos que nos impulsan a comer, a beber y a otros apetitos semejantes a estos, y también afanosa de riquezas; por ser principalmente con ayuda del dinero como se satisfacen los apetitos de esta índole"(102).

Aun Platón en República.IX (103) presenta un nuevo símil para mostrar lo compleja que es el alma humana, ésta está compuesta como por tres seres, un monstruo multiforme y policéfalo, un león y un hombre, según el orden citado es el tamaño de cada ser; el injusto fortifica y alimenta al monstruo y al león, estando en permanente lucha ambos animales, el justo hará que el hombre interior sea el más fuerte y domine en lo posible al hombre entero, "cuidando de la criatura polícefala a la manera del labrador, que cultiva y mejora las plantas útiles e impide que crezca la cizafia, y ganándose como aliado al león y vigilando a todos a fin de mantener una perfecta inteligencia entre ellos y consigo mismo " (104).<sup>3</sup>

La vida licenciosa es considerada como condenable pues da rienda suelta más allá de lo conveniente a la bestia multiforme, igual lo es la arrogancia y el humor irascible porque acrecientan y desarrollar el modo de ser del león y la parte colérica, además considera Platón como condenable el lujo y la molicie, la adulación y la baja zea; las primeras por aflojar y debilitar el modo de ser del león y hacer nacer en él la cobardía, las segundas por someter la parte irascible a la concupiscible, la cual por su insaciable amor a las riquezas las envilece y transforma al león en mono.

La representación del alma como compuesta por tres seres, poco destacada por los críticos tiene la virtud de mostrarnos con más claridad lo propiamente humano, "el hombre interior", es la racionalidad del mismo, respecto de los otros seres, el león representa el alma propia de un animal noble y el monstruo multiforme y ...

polícefalo representa el alma en los seres inferiores, es lo más lejano a lo propiamente humano y a lo que participe de un orden o una forma,, es lo más alejado de lo racional y lo más cercano a lo caótico; sin embargo en el hombre se presentan todos estos aspectos, y es la bestia multiforme la que se impone en la mayoría de ellos.

Ahora hemos de ver la noción del alma que parece haber sido la definitiva y que Platón presenta en Fedro (105), esta noción no va a limitarse a la "noción érfica" del alma, como "portadora de la vida" o a considerar que el alma participa fundamentalmente en el eidos de la vida,, ahora parece sentir la necesidad de brindar una prueba contundente de lo que es el alma y de por qué es inmortal:

"Toda alma es inmortal, pues lo que siempre se mueve es inmortal. Pero aquello que mueve a otro y por otro es movido, por tener cesación de movimiento, tiene cesación de vida. Unicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo, como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca cesa de moverse, y es además para todas las cosas que se mueven la fuente y el principio del movimiento. Pero el principio es ingénito, es necesario también que sea imperecedero,, pues si perece el principio, él no podrá nacer de él, ya que todo nace del principio. Así, pues,, el principio del movimiento es lo que se mueve a sí mismo. Y esto es imposible que perezca ni que nazca, so pena de que el universo entero y todo el proceso de generación, derrumbándose, se detuvieran, y no tuvieran nunca una fuente para volver de nuevo,, recobrando el movimiento, a la existencia."

Y habiéndose mostrado inmortal lo que se mueve a sí mismo,, no se tendrá vergüenza en afirmar que es eso precisamente la esencia y la noción del alma. Pues todo cuerpo al que le viene de fuera el movimiento es inanimado, en tanto que todo aquél que lo recibe de dentro, de sí mismo, es animado,, como si en este mismo radicara la naturaleza del alma. Y si esto es así,, a saber,, que lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que alma, por necesidad el alma habrá de ser algo ingénito e inmortal" (106).

El alma es en el plano físico (107), una fuerza, una energía propia, automovimiento, como tal no es sujeto de deterioro; esta fuerza vinculada a lo físico está presente en los llamados cuerpos animados, a los cuales dota de dinamismo; pero no es sólo esto. Platón aquí está hablando ya no sólo de almas individuales, sino de un alma que se vincula al Universe y a la totalidad del proceso natural (en Timeo la va a denominar "Alma del Mundo"); este proceso, este movimiento que se da en el Universe no es cualquier movimiento,, sino un movimiento ordenado, inteligente, finalista; por lo expuesto aquí identifica Platón el Alma ( del Mundo) con el principio, en su sentido más estricto, como ingénito e inmortal (108); el alma no es pues sólo movimiento o automovimiento (físico), sino lo que propicia un movimiento ordenado al conjunto de las cosas físicas,, es decir, es también " el principio racional", sin el cual no sería posible la existencia de este cosmos.

2.º 6 .- El alma en los diálogos de madurez, en relación  
a los diálogos de juventud

Si bien Sócrates le había permitido a Platón, el ver el alma desde una perspectiva diferente a la que presentaban los naturalistas y lo ubica de principio en el ámbito humano; Platón no va a permanecer en el campo ético socrático, cuyos puntos esenciales (aparte del de la areté) son el considerar que el alma es autoconciencia (moral) y que el hombre siempre tiene voluntad del bien, por lo que su razón se identifica con su voluntad; pero que la misma es obnubilada por la ignorancia, por lo que la solución al problema humano y político es el vencer esta ignorancia mediante el desarrollo de la frónesis. En Platón, empiezan a pesar otras consideraciones, la teoría de Sócrates por su fundamento subjetivo no era lo bastante fuerte para vencer otras propuestas que tenían también el mismo tipo de fundamento, como la propuesta de Protágoras, del "homo mensura", tendiente a fortalecer el individualismo y el relativismo moral, o de propuestas con un trasfondo ontológico como la de Gorgias, que sustentaba el escepticismo. Es por esto que en Platón el problema se va desplazando lentamente de lo ético a lo gnoseológico - ontológico, cuando se lee Fedón y sobre todo República, se ve claro que la fundamentación ética ya no tiene como piedra angular la conciencia, el alma del sujeto, sino el Mundo de las Ideas, en éste los valores no son simples "conceptos"; sino entes existentes en y por sí; en República VI y VII se muestra como el verdadero fundamento de la acción moral y política, la Idea del Bien. Además estas Ideas

no sólo fundamentan una sabiduría moral, sino un conocimiento de las cosas y sus causas. Sólo a partir de esta nueva teoría podía Platón, adecuadamente, oponerse a tesis como las de Protágoras y Gorgias, poniendo no como medida de comportamiento al sujeto individual, sino a Dios o a lo excelsa, y demostrando contra los escépticos la objetividad del conocimiento, como conocimiento de las esencias en - sí .

Pero todo esto no está así tan claramente expuesto en sus trabajos, pues Platón no va a desarrollar en "soledad espiritual" su propia filosofía, antes bien va a sufrir otras influencias, aparte de la socrática, este hecho lo manifiesta Nietzsche en los siguientes términos:

"... con Platón empieza algo nuevo, o, para decirlo en otra forma igualmente justa, desde Platón les falta a los filósofos algo esencial, en comparación con aquella república desde Tales hasta Sócrates. El que quisiera significar algo desfavorable contra aquellos viejos maestros, podría llamarlos unilaterales, y a sus epígonos, con Platón a la cabeza, plurilaterales. Pero sería más certero e imparcial llamar a los últimos mestizos y considerar a los primeros como tipos puros. Platón mismo es el primer gran mestizo, y como tal se muestra, tanto en su carácter como en su filosofía "(109).

Después de la muerte de Sócrates, y a partir de su primer viaje, Platón en contacto con las sectas pitagóricas, ve con más detenimiento "la noción órfica del alma", de tal manera que en Gorgias y Menón empieza a



sugerir la inmortalidad del alma personal, todo esto lo va enlazando de tal manera con sus propias teorías, que bien podría creerse que Platón está predicando una doctrina sobre el alma(110). Pero los "órficos" no sólo habían hablado de la inmortalidad del alma, sino de la naturaleza doble del hombre, de su "porción dionisiaca", divina; y, de su "porción titánica", terrenal y bestial; es probable que a partir de esta idea Platón desarrollase su propia noción del alma, como un ente contradictorio, con un aspecto racional y otro no-racional, en el cual va a terminar por diferenciar a su vez dos facultades diferentes; tal como lo indica Brechard (111) aquí se marca la diferencia con Sócrates, quien había hablado de un sólo principio de acción (el racional), aunque conserve de él su idea de unidad entre razón y voluntad en función a su fin: el bien. El aspecto racional del alma lo va a relacionar Platón con el Mundo de las Ideas, mientras que el no-racional lo va a relacionar con el Mundo sensible, en el cual hay algo de orden, pero también de caos, debido al continuo cambio de las cosas, lo que impide que este Mundo sea objeto de conocimiento.<sup>1</sup>

En el período de madurez en general el problema del alma permanece en el ámbito humano, pero con la misma delicadeza con que se desplazó Platón del problema ético al gnoseológico-ontológico, va a ir desplazándose en el tema psicológico del hombre al Mundo.<sup>1</sup>

Además de todo lo expuesto, hay en los trabajos exotéricos de Platón, a partir de Menón y Gorgias, una innegable dosis de fideísmo, de religiosidad; qué sentido tienen todos estos mitos y relatos sobre la ...

inmortalidad personal y lo que le acontece en el "más allá" ? Aparte de que Platón usa de estas narraciones para hablarnos de una manera indirecta de su filosofía, parece que él mismo más que simpatizar con estas creencias, creyese en ellas(112), sino fuese así, lo que es lo más probable,, sobre todo si se tiene en cuenta que el único "más allá" real es el del Mundo de las Ideas (que es algo inteligible), y que el Mundo físico es uno solo, de donde las almas no escapan . Estas narraciones encubrirían además de lo ya mencionado,, una intencionalidad, sólo comprensible en relación al proyecto político concreto de Platón. Tal como lo expresa en algunos párrafos de República y Le - yes (113), a los verdaderos gobernantes debera serles permitido mentir, fabular, si es por el bien de la pólis. Platón mismo habría considerado que este tipo de narraciones, eran muy convenientes,, a modo de "medios" de represión interna, "terroríficos", para sujetar a la masa incapaz de filosofar(114) y de comprender a los filósofos(115), en el debido orden moral. De esta manera habría demostrado también Platón lo importante que es la religión para la política.

CAPITULO TERCERO.- EL ALMA EN LOS DIALOGOS DE VEJEZ.  
.....

" Sócrates.- ¿ Nuestro cuerpo en nosotros no afirmaremos que tiene un alma ?

Protarco.- Lo afirmaremos evidentemente.

Sócrates.- ¿ De donde la habría tomado, querido Protarco si el cuerpo del universo no estuviese animado, y no poseyere los mismos dones que el nuestro, más bello aun en todos los puntos de vista ?... " (1).'

Aún en los diálogos de vejez de Platón se pueden encontrar referencias a ciertos puntos presentados in extenso en los diálogos de madurez, como son las creencias en el Hades, en el destino del alma y en el volver a nacer (2), (3), con respecto al amor(Eros), Platón sigue la línea establecida en República.IX, ésta es de regularlo y de postular la práctica de la abstinencia (4). El punto particular de este período es la exposición sobre "el Alma del Mundo" y el retomar la relación entre el alma y el movimiento; los otros puntos no son sino una continuación en la exposición de lo racional y lo irracional del alma, y de la correlación alma - cuerpo, todos estos puntos son los que veremos a continuación.

3.1.- El Alma del Mundo y los Vivientes

Antes de entrar a tratar sobre el Alma del Mundo, hemos de ver una línea del pensamiento platónico que se desarrolla desde el Fedro, ésta se basa en la noción de que el alma es lo que se mueve a sí mismo; y que

además es el principio; de esto trata Platón también en Leyes. X(5), cuando presenta diez tipos de movimientos, de los que menciona, el último, el décimo, "que por su nacimiento y fuerza viene a ser el primero", consiste en ser : " el movimiento que se mueve a sí mismo, y a otras cosas y se adapta a toda clase de acciones y es considerado en último término como cambio y movimiento de los seres todos" (6).<sup>4</sup>

El alma en general es considerada como anterior al cuerpo, no sólo en el sentido de que el alma es inmortal (7) y que por ello antecede al nacimiento de un cuerpo, sino en el sentido de que es anterior a la aparición de todo cuerpo.

Esto va a incidir directamente en el problema del Universo, hay dos alternativas: O el Universo es "regido por el poder (dýnamis) de lo irracional, del azar" (8) o "lo inteligible es el rey de nuestro universo y de nuestra tierra"(9). Sin embargo, esto no significa que del alma saliesen los elementos que habrían de conformar los cuerpos, "los elementos", ya pre-existían a los otros cuerpos, pero "se comportaban sin razón ni medida"(10).

A diferencia del Fedro, en el período de vejez, ya no se considera al alma como ingénita, dándose un lugar a los dioses al "demiurgo" y a los dioses; se considera ahora que aunque el alma es lo primero en este cosmos, que es gracias a ella; es a su vez "formada"(11).<sup>5</sup>

Ya en Fedro se dejaba entrever que no sólo los hombres y animales estaban animados por un alma; pero será recién en Timeo, en el que a través de una narración verosímil, Platón va a presentar al Mundo como un

ser vivo, provisto de un alma y de un entendimiento y ha sido hecho así por la Providencia de Dios (12), este mundo está hecho a semejanza del modelo que es objeto de intelección y reflexión, y que es idéntico a sí mismo; el mundo físico no ha sido sin embargo hecho de la nada, sino que el "demiurgo" le ha dado "forma" y "proporción" a partir de las Ideas y de los elementos físicos. El Mundo también es un dios, que tiene la figura que mejor le conviene y que le permite ser totalmente homogéneo, igual en todas sus partes desde su centro.

Pero antes que el cuerpo del Mundo, tuvo que ser formada el Alma del Mundo (13), ésta fué formada de la naturaleza de lo Mismo y de lo Otro, y de una tercera substancia que comprendía la naturaleza de los dos primeros; compuesta de la mezcla de estas tres realidades, partida y unificada matemáticamente, se mueve por sí misma en círculo, dando vueltas sobre sí misma (14). Como el alma humana, esta alma tiene opiniones y conocimientos. "Entonces el círculo de lo Otro camina en línea recta y transmite al Alma entera noticias sobre lo sensible y puede así formarse en ella opiniones sólidas y verdaderas. Por el contrario, cuando este razonamiento se forma respecto de lo que es objeto de cálculo, al estar animado el círculo de lo Mismo de una rotación favorable y revelarle ese objeto, se producen necesariamente la intelección y la ciencia "(15)."

El Alma del Mundo, no es eterna, ya que sólo lo es el modelo (Ideal), el cual siempre es; pero tiene una

imitación de "la eternidad", que progresa y se desarrolla en círculo, según las leyes de los Números, el Tiempo.

Además considera Platón, la existencia de siete cuerpos celestes, que giran alrededor de la Tierra, la más antigua de las divinidades celestes y, "que está estrechamente unida y apretada en torno al eje que atraviesa el Todo". Estas esferas son dioses, según la narración, y están hechas en su mayor parte de fuego, poseyendo movimientos de rotación y traslación, y además definen los números del Tiempo (16).

Con respecto a los dioses de la cultura griega, Platón no hace sino retomar la tradición religiosa (17) y llamarlos dioses invisibles.

Los dioses visibles e invisibles, quienes tienen por Autor al Demiurgo reciben el encargo de hacer nacer las tres restantes especies vivientes (alados, acuáticos y terrestres); "...Imitad la acción de mi poder, en el momento mismo de vuestro propio nacimiento. Y, en lo que respecta a aquella parte de esos seres que ha de llevar el mismo nombre que los inmortales, por lo que respecta a esa parte de ellos que se llama divina y que gobierna en aquellos de entre ellos que querrán siempre seguirnos y seguir la justicia, yo mismo prepararé su forma y os daré la semilla y el comienzo de ella. Por lo demás, uniéndole a esta parte inmortal una parte mortal, haced Vivientes, hacedlos nacer, dadles alimentos, hacerlos crecer y, cuando perezcan, dadles de nuevo acogida junto a vosotros " (18).

En lo que sigue, en Timeo, hay cierta variación con

los mitos anteriormente narrados (19). Cuando las almas hubiesen sido implantadas en los cuerpos por acción de la necesidad, la primera facultad que nacería de la unidad sería el sentir, suscitado por las impresiones con el exterior; la segunda facultad que nace es el amor, mezclado de placer y sufrimiento, y, el temor y la cólera y las consecuencias de ello, y sus contrarios (20).

En un principio los vivientes carecían de orden, pues los movimientos periódicos del alma inmortal, aún no habían logrado dominar el cuerpo, adonde aflucía y de donde escapaba un oleaje ininterrumpido, el viviente avanzaba así al azar, poseyendo los seis movimientos (hacia adelante, hacia atrás, hacia la izquierda, derecha; arriba y abajo), andaba errante.

El cuerpo además estaba invadido por un flujo superabundante, que lo alimentaba, y, las impresiones de los objetos exteriores le ocasionaban a cada viviente una turbación mayor aún, el alma era pues impulsada por movimientos numerosos y muy intensos (sensaciones) que la movían de una manera continua, junto a la masa que no cesaba de fluir, trastornando así violentamente sus revoluciones ( de lo Mismo y lo Otro). " Debido a todas estas afecciones o modificaciones, el Alma, desde el momento de su nacimiento, cuando acaba de ser encadenada a un cuerpo mortal, es al comienzo y primitivamente Loco " (21) .

Al disminuir la afluencia de las sustancias que nutren y hacen nacer el cuerpo, y cuando se consigue la calma, las revoluciones del Alma siguen su propio

curso y se afirman, permitiendo al sujeto adquirir la sensatez. " Si junto a esto, viene a sumarse al proceso un buen método de educación, el sujeto vuelve a ser normal y a estar totalmente sano, y escapa así a la más grave de las enfermedades. Por el contrario, si se ha sido negligente y se ha llevado una vida sin equilibrio, entonces se retorna nuevamente al Hades, al estado de ser inacabado e insensible"(22). En este párrafo es claro que Platón se está refiriendo al hombre.

La cabeza está hecha a imitación del todo, y como tal posee las dos revoluciones divinas, previendo su delicadeza, el cuerpo fué hecho en función a ésta, para que se traslade sin moverse de sí (23).

A modo de resumen de todo lo manifestado escribe Platón :

"...De los vivientes divinos, Dios mismo ha sido el artesano. Y ha mandado a sus propios vástagos que se preocuparan de asegurar la producción de los vivientes mortales.

Estos, imitando a su autor, y habiendo recibido de él el principio inmortal del alma, han envuelto este principio con el cuerpo mortal que lo acompaña; le han dado como vehículo el cuerpo entero. Además, modelaron en él otra especie de alma, la especie mortal. Esta conlleva consigo pasiones terribles e inevitables. En primer lugar el placer, ese incentivo poderosísimo para el mal; los dolores luego, causas de que abandone mos el bien; y luego aún la temeridad y el miedo, consejeros estúpidos, el apetito sordo a todo consejo y,



finalmente, la esperanza, tan fácil a la decepción. Han mezclado todo esto a la sensación irracional y al amor dispuesto a arriesgarlo todo. Y así han compuesto, siguiendo procedimientos necesarios, el alma mortal " (24).'

Aquí, en Timeo, presenta Platón una ubicación especial a las "partes" o "especies" del alma, " el principio divino", "el alma inmortal" está en la cabeza, separado del cuerpo, por el istmo del cuello. La especie mortal (25) del alma en cambio está ubicada en la caja torácica, y puesto que en ella hay una parte que es mejor, dividieron (los dioses) la cavidad torácica en dos, por medio del diafragma, la parte del alma que participa del valor y el ardor guerrero, está situada de tal manera que "pueda oír la razón, y de conformidad con ella pueda contener por la fuerza el mundo de los deseos "(26); a esta "parte" también la denomina Platón "alma irascible". El corazón es quien encarna a esta alma (27) y el mismo tiene como auxiliar al pulmón, que lo enfría cuando aquel se calienta, refrescándolo y calmándolo.'

"La parte del alma que posee el apetito de comer y beber y de todo aquello de que el cuerpo naturalmente tiene necesidad, los dioses la han situado en la región que se extiende desde el diafragma y que está limitado por el ombligo "(28).. Su función es básicamente nutricional y está colocada de tal manera que permita deliberar al alma superior.'

" En cuanto a los huesos, la carne y las demás sustancias de esta clase...El origen de todas estas cosas está en la médula. En efecto, puesto que el ...

alma está ligada al cuerpo, los vínculos, de la vida se han fijado en la médula"(29) .

Volviendo al Mundo y al Alma del mismo, a pesar de que éste es el ente creado más bello y proporcionado, en cuanto participa de un cuerpo, está sujeto a cambio (30); y así como en República, Platón concebía un proceso degenerativo para la sociedad humana que estaba relacionado al tipo de gobierno que la regia, ahora concibe ( en Político y Críticas) un proceso degenerativo para el Universo (31) y la Tierra (32), procesos que no llegan a consumarse del todo gracias a la intervención divina (33).<sup>4</sup>

No están ausentes y por el contrario son evidentes las contradicciones entre las "narraciones" de Platón, de un diálogo a otro, así en Timeo, el Alma del Mundo es mostrada como un ente intelectual, por tanto capaz de dirigir, pero en Político es su "propio creador" quien conduce el Mundo, abandonado éste a su propia dirección, se degenera; esto también niega lo de que el Mundo es "el Dios que se basta a sí mismo..."(34).<sup>4</sup>

Hemos de terminar este punto considerando que el Mundo como el Hombre son entes con inteligencia, pero que no por ello están exentos de trastornarse, y esto acontece cuando dejan de guiarse por la orientación de lo divino, del Bien, cuando se distancian del "principio racional". El Alma del Mundo ya no es el "principio", pues el principio inmortal, "el principio racional", el entendimiento como se dice en Timeo (35) se ha sido dado como a los demás vivientes por el Dios, escapa a nuestra tesis la interpretación del Demiurgo

platónico, todo lo que podemos decir al respecto es que ahora Platón hace al "principio racional", algo estrictamente propio de lo divino e Ideal; está presente en el Mundo y el Hombre, pero porque Dios se los ha consagrado; este principio es verdaderamente inmortal porque es divino. Y sin embargo Platón mantiene la noción del Alma como principio en lo físico (como automovimiento) y en lo inteligible, por lo que se refiere a este Mundo. Esto es así, porque no hay una relación directa entre el Mundo de las Ideas y el Mundo sensible; esta relación sólo se da pues a través del Alma, que es desde los diálogos de madurez considerada como un medio, metaxis entre lo racional y lo no-racional. Además en este período, al margen de lo que se dice en Timeo, parece que Platón llegó a concebir, como lo expresa en Filebo (36), que el Alma del Mundo es la fuente de la vida (del movimiento) y de la racionalidad de este Mundo y del conjunto de las cosas que hay en éste, por lo que nuestras almas no serían sino derivaciones, emanaciones de esta fuente (37).

### 3.2.- La Correlación Alma - Cuerpo

El que Platón dedique más espacio de su obra, a ver el problema del alma, no va a significar que deje de lado el cuerpo; este descuido por la investigación del mismo, retomado en República, es cubierto en el período de vejez. Ya hemos visto en parte esta correlación (en 3.1). Además ésta se muestra en tres tipos de hechos, por cierto Platón no estaba tan interesado en mostrar esta correlación como en encontrar "los medios" para perfeccionar al hombre, sin embargo este perfeccionamiento no podía darse con desconocimiento de la correlación mencionada.

El objetivo que buscaba Platón en el plano personal era el de encontrar la armonía entre la mente y el cuerpo, esta armonía es el buen gobierno del alma sobre el cuerpo. El "más bello y el más amable" de los espectáculos se puede ver cuando se da una perfecta correlación entre el alma y el cuerpo (38); por lo que no puede ser totalmente bella un alma "grande" en un cuerpo débil y viceversa.

Esta unidad entre el cuerpo y el alma se puede ver cuando la misma es afectada por las enfermedades y placeres, y en la procreación, que muestra hasta que punto el cuerpo puede condicionar el alma.

En Timeo se va a tratar de diferentes enfermedades, a las cuales Platón concibe en general como un desorden, un desequilibrio entre los elementos que componen el cuerpo; aquí nos interesa lo que denomina "enfermedades del alma" y que sobrevienen como consecuencia de ciertas disposiciones corporales (39). La enfermedad

propia del alma es la demencia, pero ésta puede ser de dos especies, la locura (que se debe a una predisposición corporal) y la ignorancia, que se debe a una mala educación .

Los placeres y los dolores excesivos son para el alma las enfermedades más graves, hay quienes debido a que su simiente (40) es muy abundante y "fluye a raudales en la médula, se parece a un árbol cargado con demasiado fruto. El experimenta, en todo, dolores intensos y grandes placeres, en sus deseos y apetencias y en los productos que nacen de ellos. De esta forma él se vuelve loco durante la mayor parte de su vida, por el exceso de sus placeres y sus dolores "(41), él tiene el alma enferma y enloquecida por la acción del cuerpo.

Volviendo Platón a los "dolores" dice : "...cuando en un individuo, los humores que proceden de la pituita ágrica o salada, o bien los humores que son ácidos y biliosos, luego de haber andado errante por todo el cuerpo, no encuentran por donde ser exudados al exterior y cuando , enrollando en el interior sus volutas, se mezclan y funden sus vapores con los movimientos del alma, producen en el alma gran diversidad de enfermedades , más o menos numerosas. Se arrojan sobre los tres lugares en que se halla emplazada el alma y, según sea el que ellos atacan , dan lugar a todas las variedades de la tristeza, de la pena, de la audacia, de la cobardía, de la negligencia y, finalmente de la pereza intelectual "(42).

Un gobierno constituido por hombres mal constituidos no puede ser sino un mal gobierno.

No independiente de estas "enfermedades", están los

placeres y dolores que experimentan los hombres(43).

En Filebo se presenta una especie de placer-dolor a un nivel corporal, esta especie nace de las afecciones corporales que se originan en las sensaciones superficiales e internas, estas sensaciones producen los placeres más vivos y violentos (44), en esta especie se encuentra la sed, el hambre, los placeres venéreos, los cosquilleos, y el placer de la fricción, como en el caso de los sarnosos, en general se encuentran pues las impresiones que se hacen sentir por causas internas o externas, y que producen el disfrute o dolor del cuerpo.

En un nivel intermedio(corporal-anímico) también se produce una especie de mezcla de placer y dolor; "donde los aportes del alma son contrarios a aquellos del cuerpo, dolor contra placer o placer contra dolor, y simultáneos al punto que los dos sentimientos se confunden en uno sólo, nosotros ya lo hemos explicado cuando dijimos que estando vacío, se desea estar lleno y que se goza de esta esperanza toda sufriendo de sentirse vacío. Nosotros no habíamos declarado entonces, sino declaramos ahora que, en todos estos casos innobrables, de oposición entre el alma y el cuerpo, dolor y placer se funden en una mezcla única "(45). Esta segunda especie supone un mayor uso de la memoria, y comprende en sí, las esperanzas y temores que aun no ocurren, pero que en el futuro se pueden producir, por esto Platón también los va a denominar placeres y dolores falsos, lo cual no disminuye para nada su calidad de ...

placeres y dolores.

La tercera especie de placer-dolor es la que se presenta a un nivel anímico. "Esta mezcla que el alma misma, lo hemos dicho, ve producirse en sus propias afecciones "(46), aquí están comprendidos la cólera, el temor, el disgusto, el entristecerse, el amor, los celos, la envidia y otras afecciones de este género, este tipo de placer-dolor se experimenta por ejemplo a la vista de espectáculos trágicos y comedias, o cuando el envidioso se regocija de los males de otro.

A esta presentación del placer-dolor, consideramos que debemos hacerles algunas observaciones. La primera de ellas es que lo inteligible no participa del placer-dolor (47), participa a lo más de los placeres puros (48), como son los placeres del conocimiento, que no están mezclados de dolor. La segunda es, que los placeres del cuerpo, están vinculados con la parte apetitiva del alma (49), o con las funciones estrictamente fisiológicas: nutrirse, reproducirse, evacuar, exigen - cias de un cuerpo enfermo, etc; todas estas funciones, tienen que ver con el "deseo" o la búsqueda de aquello que fisiológicamente les hace falta (50), " el apetito , el deseo, el principio motor de todo animal pertenecen al alma "(51), como vemos en las líneas transcritas y aunque Platón habla de placeres corporales, se está refiriendo a placeres de la unidad cuerpo-alma; pues el cuerpo sólo siente cuando está animado.<sup>1</sup>

La tercera observación es que aunque hay una división del placer-dolor en tres especies, ésta no es muy estricta (52); así la sed que es un dolor de orden ...

fisiológico, es decir un "dolor" corporal, puede convertirse en un placer-dolor (corporal-anímico) si se tiene la esperanza de beber. El temor, si es un temor futuro pertenece a la especie placer-dolor (corporal-anímico), pero si es un temor presente, actual, es un "dolor" anímico.

El tercer tipo de hecho que muestra la correlación psicosomática es la procreación; ésta es quizás la prueba más evidente de hasta que punto tenía Platón conciencia de la unidad entre el cuerpo y el alma; las almas no se engendran entre sí, pero los cuerpos sí, desde República es vista la procreación como una de las tareas fundamentales del Estado, de aquí que se enumera el principio, de que se debe procurar: "procrear los mejores hijos para la ciudad".

El hombre que ha de ser el ciudadano de la pólis ideal no sólo se hace a través de la educación, sino que también debe de ser producido, la idea que aquí está presente es la de que ese hombre debe ser un hombre templado(53), esta idea ya aparece en los diálogos de juventud; pero recién a partir de República se enumera la base fisiológica de la misma; ser templado significa a un nivel personal el ser capaz de renunciar a los deseos del cuerpo, el ser superior a ellos; pero a nivel social significa obedecer a los superiores y ser sumiso (54). En sentido general la templanza es una especie de acuerdo u orden de partes, donde la mejor domina a la menos buena, donde cada parte tiene el lugar y la función que le corresponde(55).

En República es presentado el hombre de la pólis



ideal como el auxiliar guerrero, eje de la sociedad comunista platónica; estos guerreros, forman el estamento de donde son seleccionados los filósofos guardianes; aquí ya se plantea la propuesta eugenésica de Platón. Propuesta que en Político va a ser mejor precisada; la misma consiste en generar un carácter determinado, y se constituye en una de las principales tareas del verdadero político. En esta tarea se asemeja el arte del político al arte del tejedor(56) que separa y une, y cuando uno entrelaza. Lo que el político debe separar es a los hombres dominados por una violencia de un perverso natural, quienes son impíos, insolentes e injustos, y a los cuales habría que destruir o condenarlos a muerte. Lo que habría que unir y entrelazar son dos caracteres distintos, pero que de ambos se requiere para lograr el carácter buscado; estos dos caracteres potenciados unilateralmente atraen consecuencias fatales, por un lado un carácter enérgico, no compensado y reformado generacionalmente, deviene en locura violenta; mientras que el carácter moderado deviene en pusilanimidad y simpleza; ambas conducen a una situación expuesta a caer en la esclavitud. Esta combinación que busca el justo medio de dos caracteres necesarios para constituir una buena ciudad, Platón la denomina la atadura humana.

3.3 .- El alma en los diálogos de vejez, en relación a los diálogos de madurez

No hay entre los diálogos de vejez y los de madurez "la discontinuidad", que se puede notar entre los diálogos de madurez y los de juventud. Platón sigue la línea que presentó en Pedro; el Alma del Mundo ya presente en este diálogo, como el alma del hombre, tiene tres tipos de relaciones : con las Ideas, con el Mundo exterior y consigo misma(57), la relación consigo misma se establece en función a su automovimiento circular, que le permite la autoconservación, de tal manera que hasta cierto momento se puede decir, en su unión con el Mundo, que " es el Dios que se basta a sí mismo". El Alma del Mundo coincide pues con el alma humana en su relación con las Ideas y en su sensibilidad.

En este período se ve claro, que lo inmortal del alma está en su "principio racional", en su inteligencia, que le ha sido concedido al Mundo y al Hombre por lo divino; este principio idéntico a sí mismo es algo impersonal; pero el Alma del Mundo si bien no es "el principio" (entendido como absoluto), es el principio de este Mundo y de los vivientes, en cuanto es fuente y principio del movimiento, que hace posible junto al "principio racional" este cosmos. Si unimos esta explicación a lo que narraba Platón en Pedro (58); podríamos decir que esta Alma del Mundo no es sólo la fuente, sino el punto final y de retorno, de toda la energía que se despliega en el Mundo. El Alma del Mundo como el alma humana, si bien no se deteriora, se pervierte; pues no sólo comparte con lo divino el "principio racional", si no que también tiene algo ...

de indeterminado, que progresivamente (en el tiempo) va acrecentando su poder sobre ella, hasta afectar su relación con las Ideas, es decir obnubila su inteligencia (el principio racional que está en ella), de tal manera que se precisa la intervención de lo divino para restablecer el orden perdido, hay pues en Platón la idea del "Gran Año", el Mundo se "forma" y se "arruina" cada cierto espacio de tiempo, y así es por siempre.

En este período, se complementa lo líneas arriba escrito con respecto a "lo inmortal", esto es que en el alma hay una "parte" mortal ( o una especie mortal , como se dice en Timeo), que está unida de tal manera al cuerpo, que sucumbe junto con él; esto se puede ver en la correlación psicosomática presentada por Platón en Timeo, Político y Filipo.

## CONCLUSIONES

---

---

Consideramos haber demostrado que :

- 1) El alma en los diálogos de juventud es presentada como conciencia de "sí mismo", como autoconciencia moral, razón "interna" y subjetiva. Lo que hace del hombre un ser con discernimiento y básicamente bueno , pues su voluntad unida a su razón, siempre aspira al bien. En Ión se encuentra, sin embargo, el indicio de que el alma no sólo es razón y conciencia, sino que también tiene un aspecto no conciente, no racional.
- 2). 2.1) A partir de Menón, va desplazándose Platón del tema ético socrático, al gnoseológico-ontológico ; el alma humana sigue viéndose como un ente intelectual, pero ahora no en relación al "sí mismo", sino en relación a lo verdadero, a las esencias de las cosas; en este tránsito se presenta "la teoría de la reminiscencia" como un primer paso hacia la "teoría de las Ideas", ambas teorías las entrelaza Platón con las creencias que sobre el alma sostenían las sectas misterico-órficas, de tal manera que el alma es descrita como semejante a lo divino, inmortal, simple, indisoluble. En todo esto, lo que consideramos que debe quedar en claro es : A) La existencia de un "principio racional" en nosotros, que es lo divino , inmortal, inteligible, simple, indisoluble, siempre lo mismo, y siempre semejante a sí ; y que nos vincula

a B) Las Ideas,, que son lo racional en sí, lo verdadero.

El fundamento en última instancia ya no es la propia subjetividad, sino la Idea del Bien, ésta fundamenta ya no sólo el acto moral y político, sino el conocimiento de las cosas.

2.2) Destacado el aspecto intelectual del alma en Fedón, en diálogos posteriores, se presenta el otro aspecto, el no racional; el alma también es sujeto de la pasión, la que no es condenable si en unión a lo inteligible busca llegar a lo verdadero y divino, o cuando por sí misma es un medio de vinculación a lo divino.

Lo racional y lo irracional en el alma humana, "el modo de ser", se resuelve en la "tripartición" de la misma; el alma es un medio de ligazón con el todo y lo inteligible, esto es posible a través de su aspecto racional ("el alma inmortal" según la terminología de Timeo). El aspecto irracional ("la especie mortal") presenta a su vez dos facultades diferenciables entre sí, una es la facultad para irritarse, emocionarse, apasionarse, entristecerse; esta "parte" de lo irracional, intuye lo correcto, pero no puede explicarlo, por esto respalda a la inteligencia; la otra facultad comprende los deseos y apetitos, esta facultad está vinculada a las necesidades fisiológicas, y puede conducir toda el alma hacia la anarquía; así el alma es también un medio de ligazón hacia lo caótico.

3) La esencia del alma es la vida hasta Fedón, hasta aquí Platón mantiene al alma en su significación tradicional, en Fedro se precisa que la esencia del alma es el automovimiento, pero esto no sólo se refiere a una fuerza física, pues el alma de la cual habla aquí Platón, es lo que luego va a denominar "Alma del Mundo", la que no tiene un simple movimiento, sino un movimiento ordenado, finalista, de autoconservación; esto es así porque le ha sido concedido por la divinidad el entendimiento; el alma es una fuerza propia con inteligencia.

4) En el plano psicológico Platón va del hombre hacia el Mundo. El Alma del Mundo se asemeja al alma del hombre, en cuanto mantiene una relación con las Ideas y con el Mundo exterior, que deviene y es visible; además el Alma del Mundo guarda una relación consigo misma, que se da en función a su automovimiento, que es circular, y que le permite la autoconservación, de tal manera que hasta cierto momento se puede decir del Alma en su unión con el Mundo, que "es el Dios que se basta a sí mismo".

El movimiento ordenado del Mundo, sin embargo, no perdura por siempre, se empieza a alterar debido a su continua relación con lo sensible e indeterminado, esto ocurre después de un espacio de tiempo, en el cual el Alma del Mundo se distancia de lo racional, de tal manera que para que no reine el caos, se da la intervención divina (Político) y el Cosmos vuelve a ser "formado" (Timeo).

El Alma del Mundo es pues la fuente (Filebo) y el principio de la vida (el movimiento) y el orden de

este Mundo y de sus partes; es probable que también la concibiese Platón como el fin de todo, tal como parece sugerirlo en Fedro, cuando dice "al mismo punto de donde ha venido no llega ningún alma antes de diez mil años".

5) Lo propiamente inmortal del alma, lo que permanece idéntico a si mismo, se refiere al aspecto intelectual de la misma, esto es a un "principio racional" concedido por la divinidad al Mundo y a los hombres, este principio es impersonal, pues no le pertenece ni al Mundo ni al Hombre, sino a lo Ideal.

Lo mortal del alma, lo que cambia en ella, es lo que la vincula al Mundo exterior, a lo visible y que deviene; éste es el aspecto no racional de la misma, el cual mantiene una íntima correlación con el cuerpo, lo que se puede ver en las llamadas "enfermedades del alma", en los placeres y dolores, y en la procreación. Sin embargo, Platón no llegó a identificar a "la especie mortal" con el cuerpo, básicamente porque concibe a éste como un ente pasivo, y al alma como un ente dinámico.

NOTAS - INTRODUCCION

- (1) Platón nació según Apolodoro (Vid. Diógenes Laercio. Vidas de los Filósofos más Ilustres . Libro III) en la Olimpiada LXXXVIII (429 - 427 a.n.e ) en el mes de Abril o Mayo, y murió según Hermipo, el año primero de la Olimpiada CVIII (348 - 347 a.n.e) durante un convite nupcial a la edad de ochenta y un años.
- (2) También hemos tenido en cuenta Teeteto, Sofista, Cratias, la Carta.VII y otros libros de Leyes (V, VIII, IX), pero éstos no tienen para nuestro trabajo la cantidad de referencias que tienen los primeros citados.
- (3) Nos referimos a : 1) La creencia en la inmortalidad personal unida a la creencia en la existencia del "más allá" ; y 2) La procreación del carácter adecuado.



NOTAS - CAPITULO PRIMERO

(1) Laques 185 e .

(2) "...Ahora bien, como la ética, precisando su contenido, es, en parte, meralidad y, en parte, 'ethos', tenemos que la teoría socrática es, en rigor, una teoría ética, ya que en ella predomina el lado subjetivo, el lado de las intenciones, de los criterios personales..". Hegel, G.W.F. Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. T II. FCE. 1985. p. 42 .

(3) "... aparece así, con Sócrates, la 'subjetividad infinita', la 'libertad' de la conciencia de sí mismo". Hegel, G.W.F. Op.cit, p. 40 .

(4) Vid. Protágoras 358 b - d .

(5) Vid. Protágoras 312 e . "... el descubrimiento de Sócrates consistía en postular que el verdadero yo no es el cuerpo sino el alma. Y con el término alma designaba a la sede de esa facultad de intuición que es capaz de distinguir el bien del mal, que infaliblemente escogerá el bien. El conocimiento de sí implica el reconocimiento de ese verdadero yo... El verdadero yo es una facultad de no sólo conocimiento intuitivo, sino de voluntad también, de una voluntad, que puede domar a los demás deseos que tienden al placer y a la dicha aparente ..". Cornford, F.M. Antes y después de Sócrates. Madrid, Ariel, 1980, p. 44 .

(6) Mondolfo vincula la actitud socrática de estar sometido a la voluntad divina y de cumplimiento de un mandato divino: el de purificar los espíritus, con la actitud de los pitagóricos y eleatas: "... (la filosofía) como camino de purificación del alma seguía el concepto afirmado ya por los pitagóricos y eleatas vinculados a - además por los pitagóricos a la práctica cotidiana del examen de conciencia. " Mondolfo, Rodolfo. Sócrates. Eudeba, 1968, p. 60. Las afirmaciones de Mondolfo sobre todo se fundamentan en los testimonios de Jenofonte. También W. Jaeger resalta lo del "culto" a la filosofía en el pensamiento socrático, pero como acción educadora al servicio de Dios. Siendo el alma lo que hay de divino en el hombre se busca su "cura" y se caracteriza más concretamente el cuidado del alma como el cuidado por el conocimiento del valor y la verdad (frónesis y alétheia) . Jaeger, Werner. Paideia. T2. FCE, 1942, p. 43 .

(7) Vid. Protágoras 355 e - 357 e, y, Jaeger, W. Op. cit. pp. 62-63 .

(8) Vid. Protágoras 313 a. Jaeger, W; considera que en Sócrates servir al alma es servir a Dios porque el alma es espíritu pensante y razón moral, y, que en el concepto socrático del alma no están presentes los rasgos escatológicos o demonológicos. Op. cit, pp. 47- 48 .

(9) Apología de Sócrates 40 c - d.

(10) Cernford, F.M. Op. cit, p. 64.

(11) Observa el Dr. José Russe Delgado en su trabajo: Sócrates, Problema. Mensaje. Lima, Ignacio Prado editor, s.f, p. 164; respecto a la Psyches epimeleia, que a diferencia del cristianismo y del orfismo, la superioridad del alma (en Sócrates) es independiente de su inmortalidad, la cual no es rechazada, pero tampoco sostenida por Sócrates. "La psyches epimeleia, el cuidado del alma, resulta servicio al Dios no por ser el alma inmortal, sino porque el alma del hombre es el hombre mismo...y el hombre debe cuidar de sí antes que de cosas que no sean suyas propias, como riquezas y honores o que, como su cuerpo, son suyos pero no con él." Ibídem, p. 165 .

(12) Ión 534 a - b .

(13) Cf. Menón 99c, Fedro 244 a y ss.; y Timeo 72 c- d. El aspecto no-racional del alma, su emotividad, su capacidad para apasionarse, nos permite también, independientemente de nuestra facultad intelectual, el tener contacto con el bien y la divinidad, pero entonces no somos conscientes, sino simples medios inconscientes de algo superior; la inspiración de los buenos gobernantes, el amor del amante apasionado, las frases incoherentes, pero proféticas de los espíritus delirantes, son casos de esta situación particular.

(14) Vid. Cármides 156 d- 157 a, y, el Apéndice

(15) Vid. Protágoras 360 b, 358 b - d .

(16) Vid. Apología de Sócrates 29 d - e, 30 a - b .

NOTAS - CAPITULO SEGUNDO

- (1) Crátilo 400 b-c. El subrayado es muestre.
- (2) Menón 81 a-b . Los subrayados son muestros.
- (3) Si bien la clasificación de los diálogos de Platón ( y que hemos asumido) se da en tres etapas; no está demás hacer notar que algunos críticos hablan de una "época de transición", tal es el caso de Lledo Iñigo, quien ubica esta época entre 388-385 a.n.e; época en la que Platón habría escrito Gorgias, Menón, Eutidemo, Hippias Menor, Crátilo, Hippias Mayor y Ménexeno (Vid. Platón. Diálogos. T 1, Madrid, Gredes; 1983. Introducción General). Esta opinión no es desdeñable pues explica la aparición de nuevos temas en la obra platónica en medio de una atmósfera aún dominada por el pensamiento seocrático.
- (4) Vid, Cornford, F.M . "Antes y después de Sócrates" Madrid, Ariel, 1980, pp 97 - 98 .
- (5) Ibídem, p. 92.
- (6) Para Schuré, E ; el mito de Ceres y su hija Perséfone, el corazón del culto eleusino, representa la caída y la redención del alma, pero en su forma helénica (Vid. Schuré, Eduardo. Los Misterios de Eleusis. Biblioteca Orientalista. Editado por R. Maynadés p. 42).
- (7) Recoge Eggers Ian en su trabajo Fedón de Platón. Eudeba, 1983, p.35, nota 22; la opinión de L. Moulinier, para quien no ha existido ni religión, ni secta, ni comunidad particularmente "órfica". Y que la palabra "Orfismo" no existe en griego, pero que está permitido hablar de él, si por el tal entendemos un conjunto de elementos dispares que toman como fundador a Orfeo.
- (8) "...lo más que puede decirse de la religión dionisiaca se reduce a decir que fué precursora de la creencia órfica en la posibilidad de una existencia independiente del alma fuera del cuerpo ". Jaeger, Werner. La Teología de los Primeros Filósofos Griegos. FCE, 1980, p. 89 .
- (9) Vid, Cornford. Op. cit, pp. 104 - 108 .
- (10) Vid; Jaeger, W. Op. cit, p. 62 y ss .
- (11) Según Schul, Maxime; los cultos iniciáticos consagrados a Dionisos y Deméter, eran cultos "marginales"

, en cuanto sus dioses no representaban sino un papel mínimo en la religión olímpica; esto debido a que eran dioses provenientes de las poblaciones conquistadas, a partir de este hecho infieren algunos críticos, la aparición de un elemento extraño a la cultura griega, éste es el misticismo; reavivado justamente a partir de estas creencias marginales a partir del sg.VI ; Vid, Schul Maxime. La Obra de Platón. Buenos Aires, Librería Hachette, s.f, pp. 24 - 27. Contrario a la tesis de que las creencias "órficas" son orientales o ajenas a la cultura griega, es Jaeger; Vid. Op. cit, pp. 77, 87.

(12) Vid, Jaeger, W. Op. cit, pp. 63 - 64 .

(13) Filebo 66 c .

(14) Cornford, F.M . Op. cit, p. 112. La interpretación Rehde, anterior y precursora de las modernas interpretaciones sobre el "Orfismo", difiere un tanto de la interpretación de Cornford, pero coincide en lo de la naturaleza doble del hombre :

"... los titanes representan el principio del mal. La divinidad una se deshace en la multiplicidad de formas del mundo. Renace como unidad en el nuevo Dioniso, los titanes son aniquilados por el rayo de Zeus, de sus cenizas surge la estirpe humana, la cual por su doble origen, el bien que precede de Dioniso- Zagreo está mezclada al mal que precede de los titanes..., desde que aparece el hombre la época de las revoluciones se ha clausurado en el Mundo. El poema (de Onomácrate) se dirige ahora a los hombres para revelarles su destino, sus deberes y el fin que les espera... El hombre tiene que emanciparse de su percepción titánica para retornar a la divinidad, que es una percepción viva de su cuerpo... titánico-dionisiaco ... es manera alegórica de la distinción popular cuerpo- alma ". Rehde, Erwin. El Culto de las Almas y la Creencia en la inmortalidad entre los Griegos, Madrid, Summa, 1942. T 2, pp. 96 -97 .

(15) Rehde sostiene que para el mundo homérico la vida y la existencia sobre la tierra son un bien, en la medida que constituyen la vía necesaria para que cada uno alcance los bienes singulares, "psyche" designa algo que se asemeja al aire, al aliento, y que se manifiesta en la respiración de los seres vivos; y, que se manifiesta en la respiración de los seres vivos; y, que escapa de la boca, también de las heridas abiertas de los moribundos, entonces, una vez libre se la

denomina "imagen" (eidolon) o sombra... La psyche homérica no tiene nada que ver con lo que acostumbramos llamar espíritu. Todas las potencias del pensar, del querer y del sentir se desvanecen al disolverse el hombre en sus elementos; cuando el hombre muere, cuando marcha al Hades, es su psychē a la que le confiere el nombre y la dignidad de la persona plena. Esta psyche es una especie de segundo yo, que sólo se manifiesta en sueños, cuando el otro yo pierde la conciencia y duerme. Vid Rohde, E. Op. cit. T 1, pp. 2 - 15. Además, juzga Rohde que la creencia en una recompensa o castigo ultramundano no es propia de la cultura griega, sino que son fruto de algunas sectas con influencias ajenas a esta cultura.

Jaeger también considera que Homero usa "psyche" en conexión con las personas vivientes, en el sentido de vida, para señalar "la conciencia" en cambio usa el término 'thymós'; respecto a una especie de segundo yo, del eidolon como lo interpreta Rohde, considera que esto es algo derivado y secundario, y, que la demostración de Rohde está viciada por haberse servido de un pasaje de Píndaro, en el que la psyche no está mencionada directamente y se la representa como un ídolo o imagen de la vida. " El poeta (Píndaro) afirma que cuando el cuerpo sucumbe a la muerte sigue vivo el ídolo de la persona viviente; pues él sólo deriva de los dioses. No hay nada tan poco homérico como la idea de que el alma humana sea de origen divino; y, no es menos extraña a Homero la división dualista del hombre en cuerpo y alma...y que Píndaro emuncia muy claramente ". Jaeger, W. Op. cit., p. 80. Para Jaeger la concepción homérica de la psychē muestra ya una cierta desviación de su significación original (el alma - aliento), pero, que sólo a partir de esta significación original es que se pudo llegar a la noción de una psychē que unifica la vida y la conciencia :. "... Pero por los tiempos de Homero había ya una íntima tendencia a fundir los fenómenos de la conciencia ( thymós) y de la vida animal ( psyche) en un sólo concepto de alma, aunque el lenguaje no tenía ninguna palabra que abarcara ambos sentidos; esto es evidente en expresiones dobles como psyche kai thymós ("el alma y el espíritu"). Como la lengua poética de la épica era extremadamente vieja y la significación de las palabras había quedado fijada hacía mucho, el sentido de una palabra como psyche no podía extenderse hacía el lado del espíritu tan fácilmente aquí como con toda probabilidad

pude hacerla en las transiciones imperceptibles del habla popular, donde este proceso estaba ya consumado en el siglo VI". Jaeger, W. Ibidem, p. 86 .

(16) Vid. Jaeger, W; op. cit, pp. 91 - 92 .

(17) La fuente más antigua y segura sobre la teoría de la metempsicosis es para Jaeger la segunda oda olímpica de Píndaro, dirigida a Terón de Agrigento; en esta oda celebra el poeta "... la virtud viril y la divina bendición de riqueza y poder con que ha sido agraciado Terón; nos encontramos a la vez con Areta y Ploutos, compañeros inseparables en el ideal humano de la vieja aristocracia griega. Pero junto con ellos, como un tercero y nuevo elemento, inserta Píndaro la certeza de la recompensa y castigo en el más allá ...". Según las creencias de aquellos( la comunidad religiosa a la que probablemente perteneció Terón ), hay un mundo del más allá cuyas puertas sólo se abren en el momento de la muerte. A aquellos cuya vida ha sido relajada les aguarda un severo juicio. Pero los que son verdaderamente nobles gozarán de una existencia más tranquila, libre de lágrimas. Para ellos nunca se pone el sol; no conocen ni el trabajo ni la necesidad. El malvado padecerá tormentos tales que los ojos no pueden soportar el verlos. Pero quien haya perseverado tres veces en ambas vidas, aquí y allá igualmente, sin manchar su alma, entrará en la alta mansión de Kronos, en las islas de los Bienaventurados..."

Encontramos otra descripción no menos exuberante ni visualmente concreta de los pesares y alegrías del más allá en un fragmento de unos perdidos trenos pindáricos. Aún en otra serie fragmentaria de versos vemos almas que han de penar allá hasta el noveno año, en que Perséfone las devuelve a la luz del sol: de ellas vienen ilustres príncipes, hombres de ágil vigor y suma sabiduría, destinados a ser honrados en adelante como héroes. " Ibidem, p. 90 .

(18) Jaeger no considera a las creencias órficas en un " más allá " o en la inmortalidad del alma como ajenas a la cultura griega, vid. Op. cit, pp. 77, 87 y que : "Dejando aparte el problema de cómo y donde surgió la doctrina de la metempsicosis (insoluble porque se ha perdido casi todo el material tradicional importante), es patente que lo que fué realmente fecundo en esta doctrina y estaba preñado de influencia futura no fué la concepción mítica de la transmigración, sino el empuje

que había de dar la teoría al desarrollo de la idea del alma como unidad de la vida y el espíritu, y el vigor con que concibió esta psyche como un ser espiritual por su propio derecho, del todo independiente del corpóreo... El rasgo distintivo de la teoría de la transmigración es la conservación de la identidad del yo así antes como después de esta vida. En contraste con el panteísmo de la filosofía milesia, aparece ahora un motivo auténticamente religioso en la permanencia de la persona como agente responsable intelectual y moralmente, colaborador activo de su propio destino, aunque inmerso en los procesos naturales y universales de la generación y la corrupción, a los que incluso el hombre parece irresistiblemente sujeto.

Por obra de este contraste con la concepción panteísta y naturalista del hombre, adquiere la antropología religiosa de la teoría de la transmigración una dignidad que la levanta muy por encima del nivel de la simple mitología primitiva, Ibídem pp. 88 - 89 .

(19) Kirk G.S & Raven J.E. Los Filósofos pre-socráticos, Gredes, pp. 310 - 311 .

(20) Diógenes Laercio, Vidas de los Filósofos más ilustres, T 3, Libro VIII, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950.

(21) Kirk & Raven, op.cit, pp. 329 - 330.

(22) Ibídem, pp. 366 - 368 .

(23) Ibídem, pp. 311 - 320 .

(24) Landsberg, Pablo Luis. La Academia Platónica. Madrid Rev. de Occidente, 1926, p. 54.

(25) En Fedro y en Timeo también está presente esta noción, pero es presentada junto a una teoría que hasta donde se sabe es una teoría propiamente platónica, esta es la teoría de la "tripartición del alma".

(26) "Lo que buscas es en resumen lo siguiente: pretendes que se demuestre que nuestra alma es indestructible e inmortal" Fedón 95 b. Al propósito Eggers Lan, considera que las "encarnaciones" de las que habla Platón excluyen la posibilidad de una continuidad rigurosamente individual, de lo que él denomina "el mito semimoderno" del alma, este es de la perduración del "yo". Vid, op.cit, pp. 56 - 57.

(27) Fedón 69 e - 70 a .

(28) Vid. Rehde, E. Op. cit. T 1, p. 93, y, supra n.15 .

(29) Vid. Fedón 72. La idea de que la producción y la reproducción de las cosas no puede ser lineal sino cíclica está presente no sólo en Anaxágoras, también esta idea está presente en algunos fragmentos que se atribuyen a Heráclito: "Para las almas es muerte, convertirse en agua, para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra, pero de la tierra nace el agua y del agua el alma ". Frag. 36; Mondolfo, Rodolfo. Heráclito. México, Siglo XXI, 1976, p. 35 .

(30) Vid. Fedón 72 e - 73 a .

(31) Vid. Fedón 75 a - b .

(32) Fedón 74 a.

(33) Fedón 80 a - b. El subrayado es muestro.

(34) Platón va a reconocer en Anaxágoras una noción peculiar del alma:

Sóc.- ¿ Qué otra cosa, sino el alma, piensas tú que porta y soporta la naturaleza de todo cuerpo, a fin de que viva y sobreviva ?

Herm.- Ninguna otra cosa.

Sóc.- ¿ Y qué? ¿No piensas tú con Anaxágoras que la mente y el alma es la que ordena y mantiene la naturaleza de todas las demás cosas?

Herm.- Sí.

Sóc.- Entonces sería correcto dar el nombre de *psysché* a esta potencia que "porta" (*echea*) y "soporta" (*échei*) la "naturaleza" (*phýsis*). Aunque también es posible llamarla *psyché* no sin elegancia.

Herm.- Exactamente. Y, además, me parece que esta denominación es más científica que aquella (se refiere a una noción presentada en 399 d - e, que no es otra que la noción del alma-aliente).

Sóc.- Y lo es, con todo, parece realmente ridículo darle el nombre tal como se le puso". Crátilo 400 a - b .

(35) Fedón 80 e - 81 a. El subrayado es muestro.

(36) Fedón 69 c - d.

(37) Vid. Fedón 81 a - 82 b.

(38) Vid. supra n. 1 .

(39) Vid. Fedón 82 d - 83 b.

(40) Vid. Fedón 83 b - e .



(41) Esta noción como la hemos visto anteriormente, se remendaría a la teoría del médico Alcmeón de Crotona.

(42) Fedón 94 c - d .

(43) Se refiere a clara Eggers Lan, op. cit., p. 153, n.º 140, " a una renovación constante del cuerpo durante una vida ".

(44) Parece estar aquí Platón pensando en una opinión de Heráclito :

"Frag. 67 a ... " Así como/ dice/ la araña estando en el medio de su tela; siente en seguida cuando una mosca rompe algún hilo suyo, y por ende corre rápidamente a - llí, como si experimentara dolor por la ruptura del hilo, de la misma manera el alma del hombre, al ser ofendida alguna parte de su cuerpo, allí se apresura a dirigirse, como si no tolerara la lesión del cuerpo al que está unida de una manera firme y proporcionada ". Mondolfo, R. Heráclito. México, Siglo XXI, 1976, pp. 38 - 39.

(45) " El 'mus' no es un "espíritu", en nuestro sentido. Es una fuerza universal activa e inteligente, ordenadora y armónica, paralela a las sustancias materiales que integran el universo ". Neimsoeth, Heinz. Los seis grandes temas de la metafísica occidental. Madrid, Alianza Universidad, 1990; p. 94 .

(46) Este ejemplo es nuestro, lo hemos puesto para seguir manteniendo la contraposición calor - frío.

(47) Anota Luis Gil en su presentación al Fedón, PLATÓN . El Banquete, Fedón, Fedro. Argentina, Orbis, 1984,

"...La participación esencial del alma en el eidos de la vida debía ser sumamente clara para la mentalidad del griego, cuya lengua empleaba la misma palabra *psyché* en el sentido de alma y de vida ".

(48) República. I, 353 d.

(49) Los griegos como observa Li Carrillo no conciben a la palabra como signo de un concepto, sino que la palabra relaciona con la cosa de manera directa y sin intermediarios, Vid. Li Carrillo, Víctor. Platón. Hermégenes y el lenguaje. Lima, UNMSM, 1959, p. 40; "preluciar un nombre equivale al mismo tiempo a presentar la cosa en sus cualidades esenciales "(ibídem, p. 43).  
"El mundo de las palabras y el mundo de las cosas ...

constituyen una unidad (ibídem, p. 45). " Esta confusión con las cosas, visibles e invisibles atribuye a las palabras un valor material y una significación objetiva" (ibídem, p. 45) .

(50) " De que todo esto es un mito en el cual Platón no creía a pie juntillas, no puede caber dudas. Pero tampoco puede caber dudas de que creía en alguna intuición o intuiciones básicas que hallaba allí y que consideraba verdaderas ". Eggers Lan, C. Op. cit., p. 63; ponemos esta nota a modo de reconsideración de todo lo dicho sobre "la encarnación" a la que denomina Eggers Lan "el mito de la palingenesia" : "Palingenesia" tanto como "metempsicosis" y "metemempsomatosis" son vocablos tardíos, que no aparecen en Platón, pero prefiero usar "palingenesia" (incluso en lugar de "reencarnación", traducción que está ya revestida de connotaciones especiales), por ser la expresión de la cual se halla más próximo Platón: ...  
... pero en otro momento nace nuevamente (palingenesia - thai), pero jamás se destruye (Menón, 81 b). También en ... Fedón 70 c - d, hallaremos la misma expresión ...". Ibídem, pp. 56 - 57, n. 42 .

(51) Vid. Fedón 107 c - 113 c .

(52) República. X. 610e - 611a .

(53) Vid. Fedón 107 e .

(54) Vid. Fedro 248 e - 249 b .

(55) Vid, también, República. X. 614 e - 615 a .

(56) " Ciertamente, no puedo tomar como que haya sido verdad para Platón : 1) La remisión de un contacto del hombre con lo divino a estadas en otro mundo entre cada muerte y el respectivo renacimiento, ni tampoco 2) La existencia misma de dos mundos separados ". Eggers Lan, op. cit., pp. 64 - 65 .

(57) Además en Fedón se presenta una especie de purgatorio. Vid, Fedón 113 d e e .

(58) "Cada cual es responsable de su elección. La Divinidad no es responsable! " . República. X. 617 e .

(59) "Pero sería erróneo por principio considerar los relatos o expresiones míticas al modo de explicaciones o formulaciones racionales, e imputarles así incoherencia o contradicciones. Lo que importa en el mito es su sentido, sentido ante todo funcional ". Eggers Lan, op. cit., p. 58 .

" For him (para Platón) 'Mythes' is opposed to 'Logos', a "story" in contrast to conceptual analysis, primarily an ancient tale, ancestral tradition, folklore, fable, children's story, old wives' tale; myth bears the seal of 'pseudes', though not altogether without a substance of truth ". Friedländer, Paul. Plato: An Introduction. New York, Harper Torchbooks, 1958, p. 172.

(60) Pedón 114 c - d .

(61) Sciacca, Michele. Federico. Platón. Buenos Aires. Edit. Tréquel, 1959, p. 292 .

(62) Pedro 24 d - e .

(63) Pedón 80 a - b .

(64) República. VII, 517 b - c .

(65) Cf. República. VII, 517 c.

(66) República. IV, 439 d. Platón usa el término "logistikòn" para referirse a la "parte" racional y superior del alma, en cambio cuando el alma conoce, cuando se establece la relación alma - Ideas, usa términos como : noēsei "... , que esta enseñanza noē es indispensable porque obliga al alma a servirse de la inteligencia pura (autē tē noēsei ) para llegar a la verdad en sí? " República. VII, 526 b; los términos que usa para el alma como ente cognoscente están referidos al "noūs" - "noēsis" (la inteligencia). Pero esto no es algo que pueda establecerse firmemente, así p.e, en República. VII, 532 a - b : "... De igual modo quien se dedica a la dialéctica está en condiciones de alcanzar, sin el auxilio de los sentidos y mediante el uso de la razón (teū lógon), la esencia de cada cosa, y si no desiste hasta lograr apoderarse con la sola inteligencia (autē noēsei), de la esencia del bien (autē d' éstin agathon), llegará al término de lo inteligible (teū neeton ), como el otre llegó con la vista al término de lo visible ". Platón no puede estar refiriéndose a aspectos diferentes, es el mismo aspecto intelectual al cual unas veces se le denomina razón y otras inteligencia.

(67) Vid. Menón 81 a.

(68) Vid. Menón 81 c - d.

(69) Cornford respecto a este problema opina que :  
"No hay fundamento alguno para suponer que Platón haya abandonado alguna vez la teoría de la anamnesis. No ...

puede estar mencionada en el Teeteto, porque se supone aquí que conocemos la respuesta a la pregunta que se formula nuevamente: ¿cuál es la naturaleza del conocimiento y de sus objetos?. Por la misma razón se ha excluido en la medida de lo posible toda referencia a las Formas. El diálogo sólo remite a los tipos inferiores del conocimiento, a nuestra captación del mundo sensible y a los juicios que envuelven la percepción de objetos sensibles ...". Cornford, F.M. La Teoría del Conocimiento de Platón. Buenos Aires. Paidós, p. 40 .

(70) Vid. Filebo 34 a - b.

(71) Observa Nafío Montes, La Dialéctica Platónica, su desarrollo en relación con la Teoría de las Formas. Caracas, I de F, 1962; p. 24; las limitaciones de la teoría de la reminiscencia, pues sólo fundamenta la opinión correcta o verdadera .

(72) Vid. Fedro 247 a - b.

(73) "...'' jede Menschenseele hat von sich her aufgebend schon das Seiende in seinem Sein erblickt, oder sie wäre (anders) nie in diese Lebensgestalt gekommen''. Damit der Mensch dieser hier leibend - lebende Mensch sein kann, muss er schon das Sein erblickt haben. Warum? Was ist denn der Mensch? Das wird nicht eigens gesagt, sondern unausgesprochen vorausgesetzt: Der Mensch ist das Wesen, das sich zum Seienden als solchem verhält. Aber dieses Wesen könnte sich ihm als Seiendes nicht zeigen, wenn er nicht im voraus immer schon das Sein durch die 'Theorie' im Blick hätte, denn das Sein ist nicht fassbar mit den Sinnen" . Heidegger, M. Nietzsche. 2 Auf. Bd 2, Pfullingen: Neske, 1961, pp. 223 - 224.

"...'' cada alma humana naciente ha de sí visto el Ente en su Ser, sino nunca (si fuese de otra manera) - habría llegado a este género de vida''. A fin de que el hombre pueda ser (aquí) este viviente cuerpo humano, debe ~~ya~~ haber visto el Ser. ¿Por qué? ¿Qué es pues el Hombre? Esto no está dicho específicamente, sino que sin decir se presupone. El Hombre es la esencia, que hacia el Ente como tal se vincula. Pero esta esencia podría no ser, esto significa que el Ente podría no mostrárselo como Ente, si él no hubiese tenido a la vista con anticipación desde siempre el Ser a través de la "teoría". El 'Alma' del Hombre debe haber visto el Ser, por lo que el Ser no es comprendido por los Sentidos" .

(74) Menón 84 a .

(75) República. VI, 510 e .

(76) "Cette leçon, elle est pourtant assez claire. Aussi, nous, nous l'avons bien comprise. En effect, si Socrate a pu "enseigner" la géométrie à l' esclave de Ménon, c'est parce que dans l'âme de l'esclave il y avait des vestiges, des traces , des germes du savoir géométrique ; ces germes, ces ' semina scientiarum' innés à l' âme , ainsi que deux mille ans plus tard les appellera Descartes, les questions de Socrate ont pu les réveiller, les questions de Socrate ont pu les réveiller, les faire germer, porter des fruits ". Keyré, Alexandre. Introduction à la lecture de PLATON. New York. Brentano's, 1945, pp. 43 - 44.

(77) "No se trata de infundirle la visión porque ya la tiene; pero está desviada y no mira hacia donde debiera." Esto es lo que importa corregir. " República. VII, 578 d.

(78) " Alcanzando este principio y siguiendo las consecuencias que de él resultan, desciende hasta la última conclusión sin valerse de nada sensible, sino de las ideas consideradas en sí mismas, por las cuales su demostración comienza, sigue su curso y termina ". República. VI. 511 b - c.

(79) Fedón 114 b - c.

(80) Vid, la afirmación de las creencias en la inmortalidad y en el "más allá", en la Carta. VII, 335 a.

(81) Banquete 205 d - e.

(82) Vid. n 13 del Capítulo Primero.

(83) Según la interpretación de Friedländer, Paul ( Plato : An Introduction. New York. Harper Torchbooks, 1958, pp 174 - 175 ) ; el gran demonio Eros en su presentación no es sino el mismo Sócrates.

Pero el demonio, lo demoníco; observa también Friedländer (ibídem, pp. 35 - 42), tiene diferentes sentidos, p.e el caracter, el "destino que uno elige", etc; pero sobretodo : "...It is always the 'metaxy', or intermediate, which is the symbol for the demon or the demonic. And this is seen in still clearer outlines in the myth of Diotima ".

(84) Vid. Banquete 203 d, y ss .

(85) Banquete 202 e - 203 a.

(86) Antes que le toque el turno a "Sócrates", se han pronunciado cinco discursos, Friedländer (Op. cit., pp. 178 - 179) considera que estos presentan el pensamiento del período pre-socrático sobre Eros, el primer y quinto discurso, los discursos de Fedro y Agatón respectivamente, representan a Eros en dos aspectos míticos - tradicionales, Eros cosmogónico y Eros como el joven dios del Amor. El discurso de Pausanias también está extraído de la tradición poética popular, y presenta la Naturaleza simple de Eros, de contraste, entre 'Uranios' y 'Pandemos'. Siendo el discurso más original y creativo la narración mítica de Aristófanes. Respecto al discurso del médico Erixímaco (el cuarto), considera Jaeger ( Paideia. FCE, 6ª reimpresión, 1983, pp. 573 - 574) que también se parte de la tradición espiritual, y que el horizonte del discurso no se limita al hombre, como los discursos anteriores, como médico reconoce la distinción entre un Eros bueno y un Eros malo, y, que la salud es la mezcla adecuada de los contrarios en la Naturaleza; la enfermedad es en cambio la perturbación dañina del equilibrio y de su armonía, así, Erixímaco ve en la armonía la esencia de Eros. Platón elige pues un médico como representante de la concepción naturalista, su concepto de concordia armónica se basa a su vez en la teoría heracliteana de los contrarios, así pues se descubre la acción del Eros(sane) en todos los campos del cosmos y de las artes humanas como el principio de todo bienestar y de toda armonía; pero visto así el Eros se convierte " en una potencia alegórica tan universal que su sustancia amenaza con desaparecer dentro de lo general ".

(87) El Dr. Sobrevilla Alcazar, D; en su trabajo La Estética de la Antigüedad. Univ. de Carabobo, 1981, p.25; pone el punto de atención en esto: "... , en el caso de Eros la esencia y poder divinos parten del 'sujeto' amante subyugado por el encantamiento de la visión deparada por Afrodita. A la base de la pasión se halla tanto un poder cósmico primario que des-cen-tra al sujeto haciéndolo olvidarse de sí mismo y en-tregarse a un poder más elemental que la 'propia' pasión, al poder de Afrodita.

La religión griega nos depara así una experiencia en que lo grandioso y terrible se manifiesta bajo su propia luz y no es comprendido según la medida del poder y la posibilidad del sujeto, sino según su ...

su propia potencia. En este sentido, la mayor importancia que cebra el Eros significa que la vieja experiencia pagana comienza a empalidecer. El mito platónico no es más el viejo mito. Esto se lo comprueba observando que Platón ya no parte del mundo sino del hombre, pero en tanto contempla al hombre sometido al poder divino, puede volver a poner en relación al mundo, que provee de su contenido a la vida humana, con los viejos dioses. El verse obligado el hombre a vivir no su propia vida sino la de los dioses, no significa un proceso de antropomorfización de estos, sino antes bien un proceso de teomorfización del hombre. La fascinación del Eros puede por lo tanto reconducir al viejo Panteón olímpico".

(88) Friedländer. Op. cit., p. 179 .

(89) Vid. República. IX 573 b - e .

(90) Vid. Banquete 208 c - 209 a; y, Fedro 252 c - e .

(91) "...¿Crees acaso que es vil la vida de un hombre que ponga su mirada en ese objeto, lo contemple con el órgano que debe y esté en unión con él? ¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento; cuando ve la belleza con el órgano con que ésta es visible, cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que no está en contacto con una apariencia, sino virtudes verdaderas, puesto que está en contacto con la verdad; y de que al que ha procreado y alimenta una virtud verdadera le es posible hacerse amigo de los dioses y también inmortal,...?" (Banquete 211 e - 212 a).

(92) Quizás debimos de haber escrito 'potencia', pero no usa Platón el término 'dýnamis': potencia, para referirse a Eros, si lo usa en cambio para referirse al alma (Vid. Sofista 247 e - 249 b). La dýnamis es la característica de las cosas reales, que las hace capaces de recibir una acción o de actuar en relación a algo (Vid. la explicación de Cornford al respecto, en La Teoría Platónica del Conocimiento. Buenos Aires, Paidós, pp. 215 - 219 ). Podríamos ahora en razón a lo expuesto, decir que Eros es una potencia, pues recibe la acción de lo que participa en la belleza y a su vez actúa sobre aquello que cree que es bello.

(93) " He aquí, pues, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro; empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión y, valiéndose de ellas como

escalas, ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí. Ese es el momento de la vida; ¡ oh que - rido Sócrates! - dijo la extranjera de Mantinea - en que más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre; cuando éste contempla la belleza en sí ". (Barquete 211 b - d).

(94) Fedro 246 a y ss. República.IV, 436 a - 444 b.  
República.IX, 580 c - 581 b, 588 b - 590 b.

(95) Fedro 253 e .

(96) Fouillée, Alfred. Estetique, Morale et Religion platoniciennes. Paris. Librairie Hachette, 1888; p.32. Fouillée afirma que en el thymós de Platón se encuentra un principio análogo a la voluntad en el sentido más general de esta palabra y en él se concentra toda la energía del alma. Todas sus tendencias a la acción y a la realización del bien que la inteligencia concibe. La energía no puede ser confundida con el apetito y que : " Es una suerte de amor activo que tiene más frecuentemente al bien por objeto ".

(97) Friedländer, Paul. Op. cit, p. 193 . "...Plato's is both simplified and differentiated : the two horses are of different kinds, the one being Desire (Epithymia) the other Will, Drive (thymós). Either the mind bridges the two into balance, or they drag it with the charioteer into the abyss ".

(98) Respecto a la voluntad, la que siempre es voluntad del bien desde los diálogos de juventud hasta los diálogos de vejez ( Vid Timeo 86 b - e; Leyes.V, 731 b; Leyes. IX, 860 d - e), consideramos que no puede ser tomada como una "parte" fuera de la razón, hay una identidad intuitiva entre razón y voluntad. La capacidad de irascibilidad aunque suele secundar a la razón y tiene una "noble" aspiración, pertenece de sí a la esfera de lo irracional.

(99) Brechard, Víctor. Estudios sobre Sócrates y Platón. 2º ed, Buenos Aires. Ed. Losada, 1945, p. 173.



Hay en el alma individual, tres partes correspondientes a tres clases de ciudadanos - aquí se separa Platón de Sócrates, pues éste estimaba que hay en nosotros un sólo principio... "La oposición entre el deseo y la razón es un hecho constantemente atestiguado por la experiencia. En la parte irracional, por las mismas razones, hay que distinguir dos funciones, la cólera o el coraje y el deseo. Bajo el nombre de cólera o coraje, Platón no designa como se ha creído a veces, la voluntad, sino solamente las aspiraciones generosas del alma... Entre los conflictos que estallan entre la razón y el deseo, la cólera se sitúa siempre al lado de la razón".

(100) 237 d - 238 a.

(101) 580 c - 581 a.

(102) República. IX, 580 e - 581 a.

(103) Ibíd., 588 a - 590 b.

(104) Ibíd., 589 b.

(105) Para Leon Robin (Platon. Paris. Librairie Felix Alcan, 1938, Chapitre V. ), Platón no tuvo hasta el Fedro una doctrina sobre el alma que lo satisficiera, por consiguiente no podía aún demostrar sólidamente la inmortalidad de la misma; con el Fedro estas vacilaciones llegaron a su fin, considerando a partir de entonces que el alma en su naturaleza esencial era compuesta, pero que definir a esta naturaleza tal como era, requería de un saber divino, por lo que va a usar de la imagen del carruaje alado; esta doctrina del alma tiene por base una tradición de naturaleza religiosa, aunque no se reducía a ella. Sin embargo, a medida que Platón se convertía en jefe de una gran escuela filosófica otra actitud se imponía en su pensamiento; esto ya se ve en la República, donde se exigía que la filosofía no debía dejar de tener en primer lugar la vida social y el gobierno del Estado, y se consideraba con más atención la fase sensible del alma, no para excluirla de ella, sino para integrarla y para determinar de una forma más precisa su función de ligazón.

(106) Fedro 245 b - e.

(107) "Para la filosofía de la Antigüedad, el alma ..

empezó por ser ante todo un ser en el universo, en la naturaleza, una parte o miembro del cosmos. Las concepciones de la esencia del alma están subordinadas e incorporadas a una concepción física del universo, que coincide desde un principio con los conceptos de materia y cuerpo. El alma es uno de los objetos naturales. La psicología es la física de este objeto; es una parte de la ciencia de la naturaleza exterior. Lo que sobre todo se veía y buscaba en el alma era la explicación del movimiento, de la vida, de la evolución orgánica en el universo dado en el espacio ". Heimsoeth, „ Heinz. Los seis grandes temas de la metafísica occidental. Alianza Editorial. Madrid. 1990, p. 93 .

(108) " El alma es como una mezcla de racionalidad concebida objetivamente y de corporalidad. En Platón, a pesar de todos los religiosos presentimientos de una específica intimidad del alma, a pesar de su doctrina de la inmortalidad personal del alma humana, el alma sigue totalmente sumida en el universo". Heimsoeth, Heinz. Op. cit, p. 95 .

(109) Nietzsche, Federico. Obras Completas. T I. Madrid. Aguilar, p. 327 .

(110) " ...It is not sufficiently recognized that Plato does not, in the strict sense of the word, "teach" anything at all about the fate of the human soul. Socrates speaks about it in myths, which are part of the dramatic structure in Plato's work.

Platon's references to the authority of the priests and theologians of the mystery religions are undoubtedly an indication of the origin of these mythological symbols, but are in no way an indication of what they meant to Plato himself. For him they contained a profound symbolic reality; they were venerable allegories, images, and phrases for something that he preferred not to express in his own language. It is a mistake to use them as evidence for a Platonic theory or history of the soul " . Friedländer, Paul. Op. cit, pp. 28 -29.

(111) Vid, supra n. 94.

(112) Vid. Carta.VII, 334 y ss.

(113) Vid. República. III, 389 a - c, 414 b - c;y, Leyes.II, 663 c - 664.

(114) Vid. República .VI, 494 a, y 491 b .

(115) Ibíd.

NOTAS - CAPITULO TERCERO

- (1) Filebo.<sup>1</sup> 30 a.
- (2) Vid. Timeo 90 b - 91 b, Teeteto 176 d - 177 b,,  
Leyes.IX, 870 e, Leyes.X, 904 c.<sup>1</sup>
- (3) Un "punto algo novedoso" en el periodo de vejez,, es  
que se trata de las plantas, como seres vivos, pero  
que aunque vivientes carecen de la facultad de mo -  
verse por sí mismas. Vid. Timeo 77 a - d .<sup>1</sup>
- (4) Vid. Leyes. VIII, 836 e - 840 d.<sup>1</sup>
- (5) 894 a .<sup>1</sup>
- (6) Con respecto a este punto, opina Cornford en La  
Teoría Platónica del Conocimiento. Buenos Aires.  
Paidós, p. 225; que Platón no define la vida como  
movimiento en el espacio ni como modificación de  
cualidades físicas, sino como movimiento espiritual.
- (7) El mismo Aristóteles compartió este tipo de creen -  
cias, tal como se puede ver en Eudemo, luego modi -  
ficaría su idea al respecto. Vid. Aristóteles, de  
Jaeger,, W. F.C.E, Cap. III .<sup>1</sup>
- (8) Filebo 28 d.<sup>1</sup>
- (9) Filebo 28 c. Platón nos recuerda aquí a Anaxágoras.<sup>1</sup>
- (10) Vid. Timeo 53 a - b, Filebo 30 a - b .<sup>1</sup>
- (11) "El Ateniense .- Casi todos los hombres, amigo mío  
parecen desconocer el alma, como ella es y el poder  
que tiene,y, entre otras cosas relativas a ella, su  
nacimiento; esto es, que nace entre los seres pri -  
marios y es anterior a los cuerpos todos y gobierna  
capitalmente todo cambio y toda nueva ordenación de  
ellos. Siendo esto así, ¿ no resulta necesario tam -  
bién que las cosas congéneres del alma hayan nacido  
antes que las que pertenecen al cuerpo, siendo e -  
l las más antigua que el cuerpo mismo ?". Leyes. X  
892 a.<sup>1</sup>
- (12) Vid. Timeo 30 c.
- (13) Aristóteles trata sobre ella y sobre el alma en ge -  
neral, en su trabajo: Tratado del Alma, aquí criti -  
ca la noción de Platón, la principal crítica es

que el alma no puede tener movimiento; y si no tiene movimiento, es evidente que tampoco la tiene por sí misma. Vid. Op. cit, 408 y ss. No deja de ser interesante en estos pasajes (408 - 409 ) la opinión de Aristóteles con respecto a la inteligencia, de la cual dice que parece ser una sustancia independiente engendrada en nosotros y que parece ser imperecedera, pues cuando la capacidad de pensamiento y especulación decae no es porque el alma envejezca sino que algo se destruye en el interior del cuerpo, pero el principio mismo queda sin ser afectado. " El pensamiento, el amor y el odio son afecciones, no de la inteligencia, sino mas bien del individuo que posee la inteligencia ... La memoria y el amor faltan cuando este perece, porque nunca eran una parte de la inteligencia, sino de la entidad total que ha perecido. Muy probablemente, la inteligencia es algo más divino y no es afectada por nada ".

No deja tampoco esta vez Aristóteles de criticar la "noción órfica" del alma. Vid. Op. cit, 410 b y ss.

(14) Timeo 37 a .

(15) Ibíd 37 b - c .

(16) Vid, Timeo 40 a - c.

(17) Vid, Timeo 40 d - e.

(18) Ibíd. 41 c - d.

(19) El número de almas es dividido entre el número de Astres y son distribuidas entre ellos, en los cuales son colocados como en un carro y se les enseña la naturaleza del Todo y las leyes fatales, siendo el primer nacimiento idéntico para todas. Vid Timeo 41 d y ss.

(20) Obviámos aquí la nueva referencia que hace Platón de la Palingenesia y de la escala descendente en los nacimientos de los Vivientes. Vid Timeo 42 b-c y ss .

(21) Timeo 44 a - b.

(22) Ibíd 44 b - c.

(23) Aquí obviámos la presentación de las distintas sensaciones . Vid Timeo 45 c - 68 d .

(24) Timeo 69 c - d .

(25) "... con lo cual introduce Platón una gran novedad en la historia del pensamiento griego. En efecto, hasta Sócrates no se consideraba al Alma más que la participación de la razón, y en tal virtud decía Sócrates que la virtud no es otra cosa que la Ciencia. Platón, al contrario al situar un alma inferior sensible debajo del alma inteligente, logra explicarse como la virtud y el vicio pueden ser cosa distinta de la ignorancia, es decir, maneras de ser positivas, susceptibles de coexistir con el conocimiento verdadero". Brochard, Víctor. Estudios sobre Sócrates y Platón. Buenos Aires. Edit Losada, 1945

(26) Timeo 70 a.

(27) Vid. Timeo 70 b - c.

(28) Ibíd 71 d - e.

(29) Timeo 73 b .

(30) Vid. Político 269 e - 270 a.

(31) Vid. Político 272 d - 273 e .

(32) Vid. Critias 111 a - b.

(33) Vid, supra n. 31. Para ser precisos, lo de la intervención divina sólo está mencionado en Político.

(34) Timeo 68 e .

(35) Vid, supra n. 12 .

(36) Vid, supra n. 1 .

(37) "...La íntima relación del microcosmos y el macrocosmos presentan al hombre como reflejo del universo y a éste como cuadro orgánico animado que amplía a aquél. Pero aquí, una vez más, hay que percatarse de que esa relación hombre-cosmos sólo es posible en Platón por la existencia de un agente de enlace que asegure las relaciones entre ambos ordenes. ¿ A través de qué se identifican la naturaleza humana y la naturaleza en general? ¿ Cómo se explica la interacción hombre - universo en la filosofía platónica ?

La razón última de esa identificación se encuentra en las Ideas." " Nuño Montes, Juan. El Pensamiento Platónico. Universidad Central de Venezuela, 1963, p. 132 .

(38) Vid. Timeo 87 c - e .

(39) Vid. Timeo 86 b .

(40) Ibíd 86 c .

(41) Ibíd . En República.IX , refiriéndose Platón al sueño, presenta una especie de locura 'temporal' cuando el censor racional se relaja y "la parte bestial y feroz, exaltada por el vino, los manjares se insubordina y, ... trata de abrirse paso y satisfacer sus apetitos... No vacila en violar con la imaginación a su madre, o en unirse a cualquiera, sea quien fuese, hombre, dios o animal, no hay asesinato que lo arredre , ni alimento del cual se abstenga, en suma, no hay insensatez ni desvergüenza que no esté a punto de realizar " (371 d).

(42) Timeo 86 e - 87 a.

(43) En Filebo, Platón clasifica el placer en cuatro especies, en República. IX, sólo habla de tres tipos de placeres, según el carácter del hombre, en ambos textos se menciona los "placeres puros".

(44) Vid. Filebo 44 d - 47 b.

(45) Filebo 47 c - d .

(46) Ibíd.

(47) Vid Filebo 11 b y d, 21 a - 22 d.

" Filebo.- Tu 'intelecto' no es mas el bien Sócrates, está sujeto a los mismos reproches (que el placer).

Sócrates.- El mio puede ser Filebo, pero no, imagino, el intelecto verdadero y divino, pues la condición es totalmente otra " (Filebo 22 c).

(48) Placeres exentos de dolor, vid. Filebo 52 b y ss. Estos placeres son comprendidos en el Filebo dentro de "la cuarta especie".

(49) Esto se ve más claramente en República.IX, 586 a - b .

(50) En República.IX se presentan dos tipos de necesidades, vid. n.49; las del cuerpo y las del alma, el deseo en general es la necesidad del cuerpo.

(51) Filebo 35 d.

(52) A diferencia de la clasificación de República.IX ; que si es precisa. Vid, República.IX, 586 c - d.

(53) Vid. Leyes, 732 e - 734 a .

(54) Vid. República.IV , 432 a - b.<sup>1</sup>

(55) Vid. República.III, 397 e .

(56) Vid, también Leyes. V, 734 e - 735 e.

(57) "... existe una comunidad de origen y principio entre el hombre y la naturaleza, pues ambos pertenecen a la misma realidad orgánica( el universo) y han sido hechos de acuerdo a similares proporciones ...Platón no hace con ello, sino mantener una de las constantes culturales del mundo antiguo: la identificación hombre - naturaleza en lo que técnicamente se ha dado en llamar hilozoísmo u organicismo" ; Nuño Montes, J. Op,cit, p. 131.<sup>2</sup>

(58) Fedro.<sup>3</sup> 249a; y, República. X, 611a, 614 e-615a.

B I B L I O G R A F I A      C I T A D A

- ARISTOTELES . Obras Completas. Madrid, Aguilar, 1967.<sup>1</sup>
- BROCHARD, Víctor . Estudios sobre Sócrates y Platón. Buenos Aires, Edit. Losada, 1945.<sup>2</sup>
- CORNFORD, F.M . Antes y después de Sócrates . Madrid, Ariel, 1980.<sup>4</sup>
- " " . La Teoría Platónica del Conocimiento. El Teeteto y el Sofista: traducción y comentario. Buenos Aires . Paidós.
- DIOGENES LAERCIO . Vidas de los Filósofos más Ilustres. Tomos I y III Buenos Aires. Espasa-Calpe. 1950.
- EGGERS LAN, Conrado . Fedón de Platón. EUDEBA, 1983.<sup>5</sup>
- FOUILLEE, Alfred . Esthétique, Morale et Religion platoniciennes. Paris. Librairie Hachette, 1888.<sup>3</sup>
- FRIEDLÄNDER, Paul . Plato: An Introduction. New York. Harper Torchbooks. 1958.<sup>4</sup>
- HEGEL, G.W.I . Lecciones sobre Historia de la Filosofía. México/ FCE.E, Tome 2, 1981 .<sup>1</sup>
- HEIDEGGER, Martin . Nietzsche. 2. Auf. Bd 2., Pflü-llingen: Neske, 1961 .
- HEIMSOETH, Heinz . Los seis grandes temas de la metafísica occidental. Madrid. Alianza Editorial, 1990.<sup>1</sup>





- PLATON

- Alcibiades o de la Naturaleza del Hombre. Argentina. Aguilar, 1971.  
Trad. de Jose Antonio Miguez.
- Diálogos en 3 Tomos :
  - T1.- Apología de Soc, Fedón, Symposio, Fedro.
  - T2.- Protágoras, Gorgias, Cármides, Ión .
  - T3.- Teeteto, Crátilo, Menón, Laques .
- Edición de la Universidad Nacional de México, 1921.
- Diálogos. T 1.- Protágoras, Ión, Cármides, Laques, Apología de Soc. Madrid. Gredos, 1983.
- Diálogos. T 2.- Gorgias, Menón, Crátilo, ... Gredos, 1983 .
- El Banquete, Fedón, Fedro. España. Editorial Orbis, 1983.  
Trad. de Luis Gil .
- República. EUDEBA. 1985.  
Trad. de Antonio Camarero.
- La Republique. Paris. Collection Budé. 10 T. Texte etablit et traduit par Auguste Diès..
- Timeo. Argentina. Aguilar. 1971.  
Trad. de Fco. de P. Samaranch.
- Critias o la Atlántida. Buenos Aires. Aguilar. Trad. de Fco. de P. de Samaranch.
- Cartas. Madrid. I.E.P.  
Trad. de Margarita Toranzo.
- Político. Madrid. I.E.P .  
Introducción y textos de Antonio Gonzales.
- Philébe. Paris. Collection Budé.  
Trad. par Auguste Diès .
- Leyes. Madrid. I.E.P. 1960.  
2 Tomos. Trad. y notas por José Manuel Pabón y Manuel Fernandez.

- ROBIN, Leon . Platon. Paris. Libraire Felix Alcan, 1938.
- ROHDE, Erwin . El Culto de las Almas y la Creencia en la inmortalidad entre los griegos. Madrid . Summa. 2 Tomos , 1942 .
- RUSSO DELGADO,, José. Sócrates, Problema. Mensaje. Lima, Ignacio Prado.
- SCHUL, Maxime . La Obra de Platón. Buenos Aires. Librería Hachette.
- SCHURE,, Eduardo . Los Misterios de Eleusis. Editado por R. Maynadé .
- SCIACCA, Michele F . PLATON. Buenos Aires. Edit. Troquel. 1959 .
- SOBREVILLA , David . La Estética de la Antigüedad. Univ. de Carabobo. 1981.

APENDICE

Por ser el Alcibiades.I, un diálogo cuestionado en su autenticidad (Vid. Copleston, Frederick. Historia de la Filosofía. Tl. España. Ariel, 1981; p. 148) no lo hemos considerado en calidad de testimonio de Sócrates, con respecto a sus opiniones sobre el hombre y el alma. El Alcibiades I reafirma y extiende las opiniones vertidas en Cármides, Protágoras y la Apología :

129 e " Sóc.- Se distingue, pues, el hombre de su cuerpo?

Alcibiades .- Así parece.

Sóc .- ¿ Y qué es el hombre ?

Alcibiades.- ¡ Ay! no sé que responder.

Sóc.- Pero puedes decir, desde luego, que es quien se sirve del cuerpo.

Alcibiades.- Eso sí .

130 a Sóc.- ¿ Y quien en realidad se sirve de él sino el alma?

Alcibiades.- Nadie más.

Sóc.-¿ Y no es así que se sirve prevaleciendo sobre él? " .

El Sócrates de este diálogo precisa a continuación dos ideas fundamentales : 1) Que lo esencial del hombre es su alma, y 2) que el hombre es una totalidad compuesta de partes; donde se da una parte superior que asume el principio de orden y mando , y que es lo que constituye la esencia del todo,, a esta parte también se le suele dar el nombre del ...

"hombre" .

130 a Sócrates.- Creo que aún hay una cosa sobre la que no existe divergencia.

Alcibíades.- ¿Cuál es ?

Sócrates.- ¿ No hay tres seres cuyo resultado es el hombre?

Alcibíades.- ¿Cuál es?

Sócrates.- El alma, el cuerpo o los dos juntos, que constituyen el todo.

Alcibíades.- Sin duda.

Sócrates.- Pues bien, nos hemos, puesto de acuerdo en que es el hombre quien manda en el cuerpo.

130 b Alcibíades.- Sí, eso hemos acordado.

Sócrates.- ¿ Pero es el cuerpo quien se ordena a sí mismo?

Alcibíades.- De ningún modo.

Sócrates.- Es claro que él mismo recibe ordenes.

Alcibíades.- Sí (...)

Sócrates.- Entonces, ¿ es acaso el todo de cuerpo y alma el que manda en el cuerpo y este todo es el hombre?

Alcibíades.- Posiblemente.

Sócrates.- ¡Ah! eso, lo menos posible; pues si una de las partes no participa en el mando es de todo punto imposible que éste lo ejerza el todo.

Alcibíades.- En verdad que resulta imposible.

130 c. Sócrates.- Pero, puesto, que ni el cuerpo ni el todo son el hombre, resta decir, según yo creo, que, o no son nada o, si son algo, que sea el alma precisamente el hombre " .

Por lo demás este diálogo es esclarecedor en lo referente al conocerse a sí mismo, y en lo referente a mencionar una parte del alma, que es más divina y que es donde se encuentra el entedimiento y la razón.